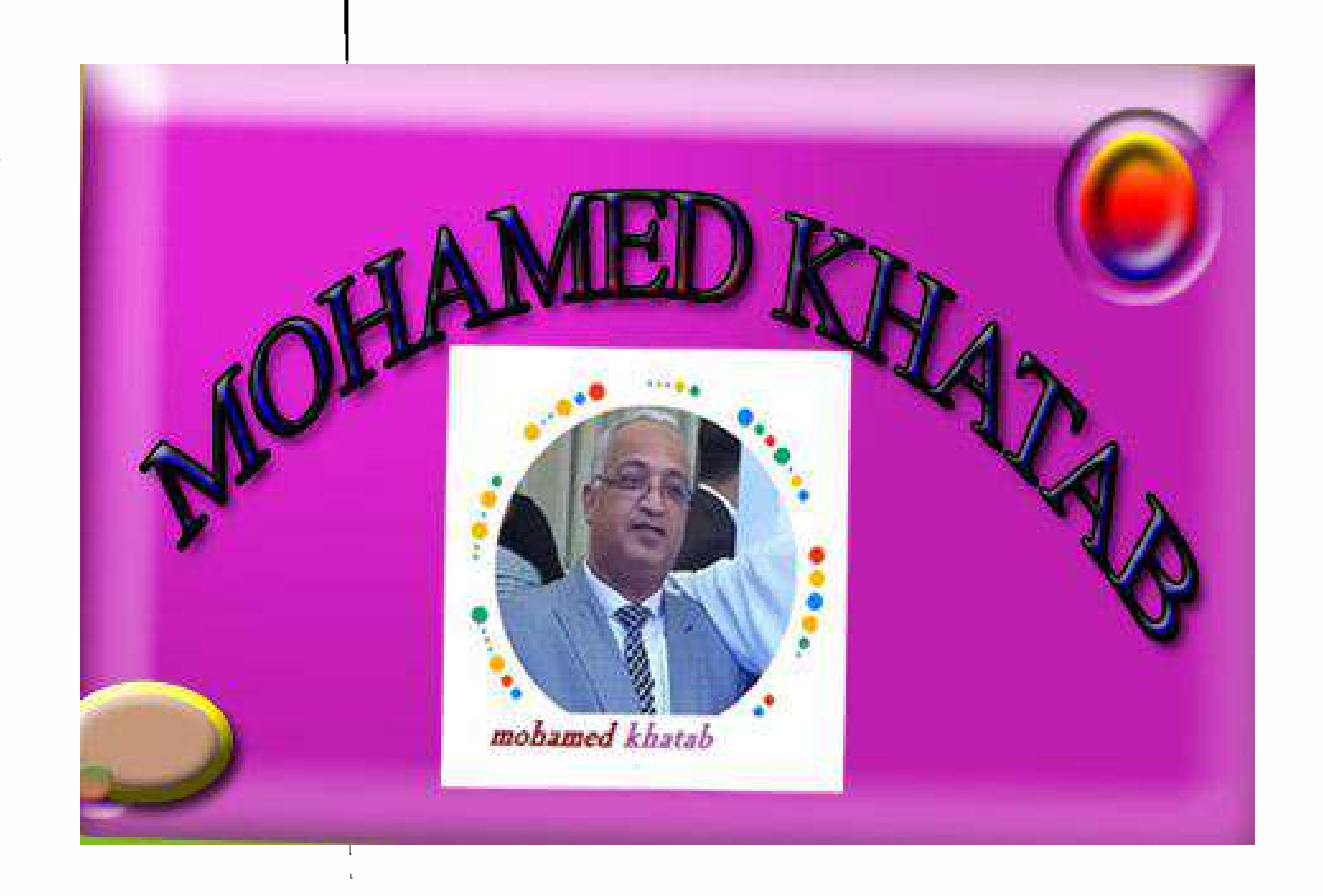
الرجولة المتخيلة

الهويّة الذكريّة والثقافة في الشرق الأوسط الحديث

إعداد
مي غصوب وإيما سنكلير ويب



دار الساقي



الرجولة المتخيلة

لوحة الغلاف: فيصل اللعيبي

الرجولة المتخيلة

الهوية الذكرية والثقافة في الشرق الأوسط الحديث

إعــداد

مي غصوب وإيما سنكليرويب



Imagined Masculinities:
Male Identity and Culture in the Modern Middle East
Edited by Mai Ghoussoub and Emma Sinclair-Webb

الطبعة العربية

الطبعة الأولى ٢٠٠٢

ISBN 1 85516 525 2

دار الساقي
بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ ـ ٢٠٣٣
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)
e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb

DAR AL SAQI
London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH
Tel: 020-7-221 9347, Fax: 020-7-229 7492

المحتويات

القسم الثالث

الشهادات والهوية الذكورية

تمهيد

لماذا مسألة الرجولة، أو بالأحرى لماذا أزمة الرجولية؟

هل هي إشكالية «مستوزدة» لم تُطرح حتى الآن في مجتمعاتنا، بينما نساء مجتمعات «العالم الثالث» لم ينلن المساواة بعد، ولا يزال موقعهن مُشوَّشاً وعرضة للانتكاس؟

هذا السؤال يذكّرني بأولئك الذين قالوا: كيف يمكن أن نتحدث عن «ما بعد الحداثة» ونحن لم نحرز «الحداثة» بعد؟

أسئلة كهذه لا تأخذ في الاعتبار حقيقة أننا نعيش في عالم متزايد العولمة، عالم لم يعد فيه أي نعت (ism) مقصوراً على منطقة بعينها، بل هي تتجاهل، فوق هذا، العلاقات الجندرية.

فالذكورية، أو الرجولية، هي الكفة الأخرى الموازنة للنسوية التي لَم تحتل موقعاً أساسياً في الدراسات الاجتماعية في العقود الأخيرة[1]. فالحركة النسوية ومنظّروها الذين أحرزوا، من دون شك، نجاحاً هو الأكبر بين نجاحات التيارات المؤثّرة فكرياً واجتماعياً خلال السنوات الخمسين الماضية، زعزعوا كل مفاهيم الأنوثة وموقع المرأة داخل التركيبة البيولوجية والاجتماعية.

فهل يمكن أن نعتبر أن كل هذا الذي تحقق لم يهزّ، ولم يتحدَّ سائر تركيبة الموقع الذكوري بيولوجياً واجتماعياً وثقافياً؟

---

(١) Maurice Berger, Brian Wallis & Simon Watson (ed.); *Constructing Masculinity*, Routledge, New York-London, 1995, P. 2.

مرة أخرى يمكن لقائل أن يقول: ربما صحّ هذا، ولكن ليس في مجتمعاتنا. فهذه جميعاً ظواهر عرفتها المجتمعات الغربية المتقدمة. إلاّ أن الحجة هذه تعاني مشكلتين:

الأولى، اعتقاد أصحابها أن مسألة المرأة في الغرب مطروحة بشكل معمَّم وشامل، بينما الأوضاع متغيرة بين بلد وبلد. وقد يكفي التذكير بأن بلداً كسويسرا حصلت المرأة فيه على حق التصويت بعد حصول زميلاتها في الكثير من البلدان العربية عليه. فإذا كانت القوانين متشابهة بين أوروبا وأميركا في ما خص المرأة، فإن تطبيقاتها مختلفة بسبب التقاليد والموروث الاجتماعي. وهذا يصح أيضاً في الفوارق بين المدن والأرياف، وبين المدن والبلدات... إلخ.

الثانية، افتراض أن مشكلة الذكورة والذكورية كانت دوماً واضحة ومحسومة، علماً بأن تحديد مسألة الذكورة كانت، باستمرار، ولا تزال، مطروحة.

والحال أن هذا التحديد يواجه مأزقاً متواصلاً حتى لدى الرجال الأكثر اقتناعاً بتمثيلهم فضائلَ الذكورية وصلابتها.

فبكاء الرجل، مثلاً، طرح نفسه دائماً على الرجل نفسه، بما في ذلك الرجل الأشد اعتداداً فحولياً، على رغم وجود قناعة لا تبحث عن أية براهين تسندها، بأن البكاء للنساء، وضبط الأعصاب للرجال.

وربما كانت تلاوة هذه القصة تلخيصاً للطابع الصراعي الذي تتسم به الذكورية في مجتمعاتنا المعاصرة: خلال مؤتمر في فرانكفورت كنت أتحدث مع صديقة نصف ألمانية/نصف إيطالية، وهي مهنية تعمل محررة كتب. قالت إنها قررت أن تعيش وتعمل في روما لأن ذلك أشد راحة لها. فهي تتحرك مهنياً في وسط أغلبيته الساحقة رجال، وقد قررت العيش في إيطاليا لأن غالبية رجال ذاك الوسط من الألمان بدوا عدوانيين. أما في روما، حيث التقاليد الذكورية أقوى، فأحست براحة أشد في العلاقة مع الوسط المهني نفسه. وفي النهاية اكتشفت أن الرجال في ألمانيا، عرضة لكثير من التحدي والمنافسة في موقعهم البيتي والتقليدي، وهذا ما نمّى لديهم موقعاً دفاعياً حيال المرأة في العمل. وعلى العكس، يحس الرجل في إيطاليا بأنه لا يزال رب المنزل، وهذا لا يُشعره بأن وجود المرأة في المكتب ينطوي على أي خطر.

هذه الواقعة الشخصية قالت لي الكثير وكأنها ذات دلالة بعيدة. فهي تجعل الأمور والتموضعات في العلاقات الجندرية أكثر تعقيداً. ففي السنوات القليلة الماضية كان لانتقال النساء إلى أعمال تؤمّن الإعالة للأسرة، كما كان لتنامي مساهمتهن في القطاعات الصاعدة خارج الصناعة الثقيلة (خدمات، إعلان، اتصالات، إعلام، مكاتب)، أن أثّرا في الجنسين لا في جنس واحد. فقد أعيد تشكيل مفهوم النسائية قياساً بالإنتاج والاستهلاك الاجتماعيين، وهو، استطراداً، ما لم يتم بمعزل عن موقع الرجل نفسه في الإنتاج والاستهلاك. فإذا أخذنا مدن الكون من أكثرها تقدماً إلى أقلها، لوجدنا كيف أن هذا الواقع حقيقي، بدليل أن الطبقات الوسطى في تلك المدن تتعرّض للتطورات والتحولات نفسها: من نشأة العائلة النواة وتوسعها إلى مشاركة الجنسين في الإعالة.

ومهما كانت العادات تقليدية ومتعنّتة، ومهما كانت القوانين متأخرة عن اللحاق بمستجدات الواقع، يبقَ أن الانتقال إلى الأسرة النواة والاعتماد على دخل المرأة لا بدّ من أن يطرحا مسألة دور الأنوثة والذكورة داخل الصيغة هذه. وهذا ما سوف يتعاظم بينما تشيع عبارة «القرن الواحد والعشرون قرن النساء»: بمعنى أنه سيكون أسهل عليها، مما على الرجل، إيجاد فرصة عمل تبعاً لمرونتها الموروثة وقابليتها للتكيّف. فإذا صحّت هذه العبارة، جاز التساؤل: أي المواقع سيحتلها الرجل في قرن مرشح للاقتران بالمرأة؟

نعم، أغنية جيمس براون الشهيرة «إنه عالم رجل، رجل، رجل» (It's a man's, man's, man's world)، لا زالت في نطاق التداول، لكن المؤكد أن الجمهور يستمع إلى الموسيقى والأداء أكثر مما يسلّم بمضمون كلمات الأغنية. لقد كان النجاح الكبير للحركة النسوية، على رغم الردّات المضادة والمتواصلة إلى الآن، أنها دخلت إلى الثقافة الشعبية. فهي لم تحقق انتصاراتها على أصعدة المفاهيم والقوانين والعلاقات فحسب، بل أيضاً في المجلات والمسلسلات التلفزيونية من المكسيك إلى مصر مروراً بالولايات المتحدة الأميركية. وهذا النجاح في الثقافة الشعبية، وإن حافظ غالباً على ثنائية الخير والشر، فإنه غيّر صورة الذكورية والنسائية. فالمرأة التي كانت، في المجلات الشعبية، تنتظر زوجها وتسلّيه وتطبخ له، انقلبت إلى شخص يتعلم، في أغلب الأحيان، حقوقه، أو ما هو المطلوب من الرجل تجاهه. ولم تعد المجلات هذه تعالج دور الأم

في حفاظات الطفل، لأنه غدا معروفاً أن الأب والأم يعملان معاً ويتشاركان في مثل هذه الوظائف.

ربما كان الفارق الأكبر بين مجتمعات غربية وأخرى في الشرق الأوسط، أن عدد العازبين والعازبات لا يزال، حتى الآن، ضئيلاً في المشكلة الثانية بينما هو يتزايد بسرعة في الأولى. كذلك فالنزوح إلى المدن الذي حصل في قرون سابقة في أوروبا، نراه الآن يجري بتسارع في «العالم الثالث». ومن هنا، فإن هذه الظاهرات التي تخترق العلاقات الجندرية وتكيّفها، ولا سيما في أوساط الطبقات المدينية الوسطى، لا تزال تتبدى ملتبسةً في «العالم الثالث»، بما ينمّ عن تداخلات في الأزمنة والحقب. هكذا يلوح أن التحولات التي نعرفها على قدْر بعيد من الوضوح في الغرب، يشوبها في ما عداه شيء من التمويه. فإذا شهد الريف، مثلاً، حركة نزوح، ترافقت الحركة هذه مع حفاظ العائلات على لحمتها، أو محاولتها ذلك. ومع هذا، فالتحولات الديموغرافية في المجتمعات النامية تبقى أكثر تغييراً في بلدانها لجهة المشهد العام والأخلاقيات والعلاقات الجندرية، مما تفعل الهجرة من «العالم الثالث» إلى الغرب، التي تكثر شكاوى الاتجاهات اليمينية الغربية منها.

أما في ما يتعلق بتحرر الإنسان من بضعة قيود طبيعية، وتقدّم العلوم في مجال الإنجاب والتكاثر، فالملاحَظ أن التقدم المذكور يجري بسرعة غير اعتيادية، كما ينتقل عالمياً بالسرعة نفسها. ولأن التحرر من بيولوجيا الإنجاب، مثلاً، خلّف تأثيراته في سائر بلدان الكون بسرعة متشابهة، لذلك رأينا بلداً كالهند يواجه مشكلة هذه القدرة الجيدة على تحديد جنس الجنين. فقد ظهرت العيادات التي تمارس الإجهاض للواتي يحملن جنيناً مؤنثاً، برغم عدم شرعيتها قانوناً.

ومن ناحية أخرى، ربما أضفت الحركات الوطنية والاستقلالية بعض الالتباسات المهمة على موضوعة الجندر. فقد حملت هذه الحركات عنصراً تحديثياً بارزاً ـ لكنها إلى ذلك، انساقت في رغبتها إلى التميز عن السلطة الاستعمارية الغربية ـ وراء التمسك بعناصر الماضي و «الهوية». وقد يكون هذا التناقض أحد المصادر المهمة في تحديد خصوصية علاقات الجندر وتطورها في «العالم الثالث».

ففي تركيا، مثلاً، طرحت «تركيا الفتاة» إقامة «العائلة الجديدة» التي هي «العائلة الوطنية»، محاولةً منها لأن تخاطب تلك «الخصوصية» وتحفّزها. وفي هذا السياق،

تساءلت دنيس كانديوتي: «إلى أي حد كان الخطاب الذي يعلن أنه موضوع لإصلاح المرأة (. . .)، هو أيضاً لإعادة صوغ الجندر عبر تأسيس موديلات جديدة للذكرية والنسائية بهدف تحسين تماسك العائلة النواة؟»[٢]. أما في الجزائر حيث كان الاستعمار شريراً بصورة مميَّزة، فإن التناقضات والحاجة إلى تعريف هوية وطنية، اتخذت بعد الاستقلال شكل تمييز نوعي بين «نسائنا» و«نسائهم». وبالتالي، أدى هذا السلوك وهذا التركيز إلى عدم تعريف «رجالنا» وعدم الاكتراث بالمسار الذي يتجهون فيه.

فهل نشهد حالياً نهاية الفحل، كما تساءلت كاثرين غودنز في **لوموند** (٢ـ٣ آب/أغسطس ١٩٩٨) بينما كانت تتناول صعود ظاهرة تعرّي الرجال، بمناسبة نجاح فيلم «ذي فول ماونتي» البريطاني؟ وهذا مع العلم بأن الظاهرة المذكورة إنما شَرَعت تتعاظم في المناطق الصناعية التي تدهورت صناعاتها، وراح بعض الرجال يبحثون عن أساليب في تأمين عيشهم كانت قبلاً تُعتبر نسائية بحتة؟ ومن ثم، كيف نقيّم دعايات كالفن كلاين وجون بول غوتييه حيث يبدو الرجل الذي هو الموديل الفني، ضائعَ الملامح بين رجولة وأنوثة؟ وهل تُعتبر هذه الدعايات التي تعلن نهاية الفحل غربية فحسب، علماً بأن مجلات وتلفزيونات العالم بأسره تولّت بثّها ونقلها؟ وكائناً ما كان الحال، ألا تطاولنا هذه التحولات نحن أيضاً؟

هدفنا في هذا الكتاب، بالانطلاق من بحوث أكاديمية ودراسات وقراءات في الثقافة الشعبية، ومن نصوص أدبية وشهادات، أن نحاول مقاربة هذا السؤال/المسألة.

أما وإن زميلتي إيما سنكلير ويب قد شكرت في النسخة الإنكليزية الذين ترجموا النصوص الموضوعة أصلاً بالعربية، إلى الإنكليزية، فيطيب لي أن أُسدِّد الدَّين للزميل عبد الإله النعيمي الذي ترجم النصوص الموضوعة أصلاً بالإنكليزية إلى العربية، فأشكره.

مي غصوب

(٢) Deniz Kandiyoti, "Some Awkward Questions on Women and Modernity in Turkey'; in: Abu-Lughod, Lila, *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princetin. 1998, P. 272.

مقدمة

ثمة الآن أدب واسع نوعاً ما عن موضوع الرجل والهوية الذكورية في ما يتعلق بالمجتمعات الأوروبية والمجتمعين الأميركي والأسترالي. ومن البسيكولوجيا الشعبية والكتب المَعَدَّة للاستخدام الذاتي، إلى الدراسات الأكاديمية المنبثقة من فروع مختلفة، إلى تقارير السياسة الاجتماعية، اكتسب هذا الأدب أشكالاً متباينة وخدم أجندات مختلفة. ولأن الاهتمام بالموضوع نشأ أساساً في أعقاب المشروع السياسي للنسوية الغربية وكتاباتها، فلعلّ من المحتم أن يضم ما كُتب عن الرجل والذكورية بعض المحاجّات المتعارضة تعارضاً تامّاً، قسم منها متركّز في إطار الدراسات التي تتناول الجنسين، والقسم الآخر أقرب إلى البيولوجيا الاجتماعية. وتلك النصوص التي سعت، في ردّ فعل على المشاريع النسوية في أحيان كثيرة، إلى إعادة فرض أشكال مختلفة لما يُفتَرض أنه ذكورية جوهرية وحقيقية (اقرأ لامثلية) مهدَّدة بالانقراض، ستُنحّى جانباً هنا. فالأدب الأوزن في فرض نفسه عمل بالاتجاه المعاكس ليبيّن بطرق مختلفة أن الذكورة مبنية اجتماعياً بقدْر الأنوثة، وليؤكد ـ بما يتعدى التشريح ـ عدم وجود مجموعة ثابتة من المحدِّدات التي تقرر الذكورية.

ويُنظَر إلى عوامل الطبقة والعلاقات في سوق العمل والإثنية والتوجه الجنسي فضلاً عن الخبرة الشخصية والعلاقات بالعائلة والأقران، على أنها تقوم بدور مركزي في تكوين هويات الرجال، وفي أنماط الارتباط، في الخانات التي يجد الرجال أنفسهم فيها وأحياناً يعملون بوعي من أجل الانتماء إليها. ومثل هذه العمليات والأنواع المختلفة من التخالط الاجتماعي في طريقة ارتباط الرجال بالنساء وبالرجال

الآخرين، تشير إلى أن لا معنى يُعتَدُّ به في اعتبار الذكورية خانة واحدة، كأنها «حصيلة» نهائية. وللمضي أبعد في هذا الطرح جرى التشديد في الأعمال الأخيرة على الطرق التي تُبنى بها الذوات المجنسة دينامياً (وأدائياً) في التفاعل الاجتماعي.

ولعل الاختلافات بين الرجال، وبين التصورات لما يمكن أن تكونه الذكورية، كشفت بأشد الطُرق فاعلية من خلال الحملات والمشاريع التي فتحت النقاش حول الجنسية والذكوريات المثلية في المراكز المتروبوليتية الأكثر كوزموبوليتية في البلدان الغربية. كما برزت قضايا الإثنية بصورة متزايدة في معالجة بناء الهوية الذكورية وفي إثارة مسائل تتعلق بالقوة. والعمل الذي يحاول ربط أبعاد سجالية بممارسات وتواريخ اجتماعية ما زال في مراحله المبكرة مبيّناً بالدرجة الرئيسية الافتراضاتِ المتناقضةَ والعنصريةَ التي تعمل من خلال تمثيلات ثقافية وإعلامية. وتقع بين هذه وتلك مقاربات تعتبر أن لبعدي الإثنية والجنسية أيضاً أهميتهما في التوصل إلى أن خضوع المرأة للرجل ينبغي ألاّ ينسينا خضوع الرجل لرجل آخر.

وارتباطاً بالمشاريع النسوية التي ناضلت، من بين ما ناضلت من أجله، لتحقيق علاقات أكثر مساواة بين الرجل والمرأة على كل المستويات، فإن العمل الذي حاول اقتلاع التصورات الجوهرية عن الذكورية، قدم بعض المسوِّغات للتفاؤل بأن الرجال يمكن أن يتغيّروا وأنهم يتغيّرون فعلاً، وأن النظام الجنسي القائم ليس نظاماً راسخاً لا يتزعزع. وحتى الآن، فإن المكاسب التي حققتها النساء ـ من حيث الجهود الرامية إلى دحر الفصل العام والخاص فصلاً أسفر دوماً عن هزيمة المرأة على الجبهتين ـ كانت بالضرورة مكاسب محدودة في المجتمعات التي لم يُبذل فيها عمل جاد من أجل سياسة اجتماعية غايتها توفير العناية بالأطفال على الصعيد العام وتجسيد الجهود الرامية إلى تحويل مشاركة الوالدين معاً في التربية إلى خيار متاح للغالبية. ولكن الاعتراف بذلك لا يمنعنا من القول إن العمل على الذكورية أظهر أن البطريركية أكثر تعقيداً، أكان ذلك لحضورها في بناء العلاقات الاتماعية «حضوراً أكبر» مما كان يجري الإقرار به أحياناً، أو لأنها في الوقت نفسه ليست متحجرة كما كان يُوحى به. وينبغي ألاّ يُنظر إلى التركيز على الذكورية بوصفه ابتعاداً عن المشاريع النسوية بل باعتباره مسعى مكملاً، بل مسعى يرتبط بها ارتباطاً عضوياً.

ليس هذا المجال لمحاولة تلخيص العمل الذي قام به مَن انخرطوا في محاولات

كبيرة من أجل إعادة التفكير في مقاربات اعتُمدت تجاه الذكورية (خاصة أر. دبليو. كونيل R.W. Connell ولين سيغال Lynne Segal) برغم أن الكثير مما يُقال هنا وفي مقالتي متأثر بها[1]. ولدى إعداد هذا الكتاب تقرر الشروع في مسعى مختلف بعض الشيء وأكثر تواضعاً. ولعدد من الأسباب التي سيأتي ذكرها ثمّة حاجة إلى فتح النقاش حول الذكورية وتقديم أبحاث وتعليقات كُتّاب ركّزوا على منطقة ما زالت تُعَدُّ، بقدْر من الحقيقة، إحدى بؤر البطريركية.

قد تُثار بشيء من العدل النقطة المتمثلة في أن دراسة الرجال كانت في الحقيقة المحور التقليدي للقسم الأعظم من الأبحاث التي تتناول الشرق الأوسط: فدراسة البنى الاجتماعية والمؤسسات والحركات السياسية والشبكات والممارسات الدينية وعلاقات العمل والصلة التاريخية بالمصالح التجارية الأوروبية، كانت تميل حتى الآونة الأخيرة إلى أن تُجرى دونما اعتبار يُذكر أو دونما أي اعتبار لتواريخ النساء. وإذ كان يُفترض في كثير من الأحيان أن المرأة تقطن مجالاً خاصاً سكونياً غير دينامي اجتماعياً وحتى غير متمايز، فإن النساء والمجال الخاص كانوا بكل بساطة غائبين أو، عند دراستهم، تمَّ اعتبارهم جزءاً لا ينفصل من بنى اجتماعية دينامية واقتصاد سياسي. وهكذا ركّزت الكتابات عن الجنسين في الشرق الأوسط، على النساء أساساً، وهذا مفهوم، كما حققت المعالجات التي تناولهما في السنوات الأخيرة اختراقات كبيرة في الأبحاث الأنثروبولوجية والسوسيولوجية والتاريخية. وبهذا المعنى يجب أن يُعتبر، من الإنجازات الحقيقية، أن الدراسات التي تتمحور حول الجندر لم تعد تُنسَب إلى مضمار

(١) كان عمل أر. دبليو. كونيل R.W. Connell ذا أهمية مركزية في هذا المجهود، وخاصة ما يتميّز به من جمع بين مقاربات مختلفة للموضوع، مصرّاً على توافر أساس تجريبي للبحث، وفي الوقت نفسه مشدداً بالقدْر نفسه من الصرامة على المعرفة بالجندر في علوم الاجتماع والحركات السياسية. انظر اثنين من كتبه:

Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics (Cambridge: Polity Press, 1989), and *Masculinities* (Cambridge: Polity Press, 1995).

عَمَلُ لين سيغال Lynne Segal أيضاً مهم ليثير، من بين ما يثيره، مناظرات مفهومية حول مشروع سياسي نسوي اشتراكي: انظر في سياق موضوع الذكورية:

Slow Motion: Changing Masculinities, Changing Men (London: Virago, 1990), and *Straight Sex: Rethinking the Politics of Pleasure* (London: Virago, 1994).

منفصل يمكن عزله عن الفروع التي تنتمي إلى الاتجاه العام[٢]. كما أن العمل على المرأة في المجتمعات الشرق أوسطية يعني، بالطبع، العمل على الرجل: والحق أن الرجل كان حاضراً حضوراً ضمنياً في غالبية الدراسات التي تتناول وضع المرأة في الحركة الإسلاموية والحركات السياسية الأخرى، في سياسة التحجب، المرأة في القوى العاملة ـ أكانت عاملة في البيت أو في موقع عمل عام ـ، المرأة بوصفها عروساً، زوجة، أماً... إلخ. وبرغم أن الرجل نادراً ما كان موضوعاً مباشراً للدرس في هذه الأبحاث[٣]، فإن غالبيتها كانت تشير إلى المعنى الذي يكون به الرجال متموضعين هناك على الحافة، حيث كثيراً ما حاولوا مراقبة حراك شقيقاتهم وبناتهم وأصحابهم وزوجاتهم ورفاقهم وسلوكهم، في بعض الأحيان ـ بل في أحيان كثيرة في الواقع ـ، بتواطؤ مع أمهاتهم وغيرهن من النساء الكبيرات الأخريات.

وبالعودة الآن إلى هذا الكتاب، كانت الخطة جمع كتابات تعتمد مقاربات متنوعة للهوية الذكورية. والتشديد في جميع الأبحاث تقريباً ينصب على تقديم قراءات غرضها الاطّلاع فضلاً عن تحليل الأبعاد المجنسنة للمؤسسات والممارسات الاجتماعية والنتاجات الثقافية، ومركزياً، ما تنطوي عليه من علاقات قوة. ويتمثّل أحد المشاغل بالنظر إلى المواضع التي يحدث فيها التخالط الاجتماعي متمخضاً عن الذكورية والعمليات الدينامية التي تجري من خلالها. وفي حين أن ما يربو على نصف المساهمات أصحابها أكاديميون يعملون في الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا السياسية والبسيكولوجيا والدراسات الجندرية، فإن الكتاب يضم أيضاً مساهمات صحافيين وكُتّاب (ثلاثة منهم روائيون) من الشرق الأوسط ومن العاملين عليه. ونظراً إلى النزر اليسير مما يُترجَم، فإن من دواعي الأسف أن عملهم ما زال غير متاح إلاّ نادراً

---

(٢) للاطلاع على ما قد يكون أكثر الطروحات صراحة واستفاضة في هذا المجال، انظر: Deniz Kandiyoti, "Contemporary Feminist Scholarship and Middle Eastern Studies", in: Deniz Kandiyoti (ed), *Gendering the Middle East* (London: I.B. tauris, 1966), pp. 1-49, and the other essays in her book which demonstrate something of the range of fruitful new research emerging on the region.

(٣) الاستثناء من ذلك أندريه كورنوول Andrea Cornwall ونانسي لينديسفارن Nancy Lindisfarne (eds), *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies* (London: Routledge, 1994); some of the essays relate to Middle Eastern Countries.

للقُراء الذين لا يعرفون لغات المنطقة. والكُتب التي تجمع بين مقاربات مختلفة يمكن أحياناً أن تكون لكل واحد ولا تكون لأحد. ونحن نأمل في أن يكون تقسيم الكتاب إلى أجزاء قد حلّ هذه المشكلة بمعنى ما، وبالتالي فإن ما يلي نقاش وجيز للمبادئ التي جرى تجميع الأبحاث على أساسها، وملخص للموضوعات التي تغطيها. وغني عن القول أن هناك ثغرات عدة في هذا الكتاب، ومواضيع كثيرة ربما كان يتعيّن تغطيتها بمعالجاته، كما أن تنوع الفرضيات إلى جانب اختلاف الأشكال يعني أن المساهمات «لا تتفق» في ما بينها. لكن وظيفة مجموعات من هذا النوع ليست أن تكون شاملة وأن تتوصل إلى اتفاق. والحق أننا عجزنا عن التوصل إلى اتفاق على عنوان هذا الكتاب!.

كان أحدَ الدوافع وراء إعداد الدراسات التي يضمها الكتاب، النظرُ إلى مجالات تُبنى فيها الذكورية بناءً في منتهى الصراحة، وعادة ما يكون بناءً علنياً. ولعل الختان وبار ميتزفا والزواج توفر المواقع النظامية الكلاسيكية لهذا البناء، وهي مواقع شغلت الأنثروبولوجيين الغربيين منذ القرن التاسع عشر. ويعود عمل فان غينيب Van Gennep حول **طقوس التأهيل** التي تشتمل على اختبارات وامتحانات تتكلل بقبول الفرد اجتماعياً على أنه بالغ مجنسَن، إلى مطالع القرن العشرين. وكون موضوعته ما زالت قيد التداول تشهد عليه حقيقة أن مساهمات عديدة في هذا الكتاب تستند إليها بشكل عابر برغم أنه ليس من مساهمة منها تدّعي أنها تحمل قيمة تفسيرية حقيقية. فهذه المساهمات أكثر اهتماماً بتقصي المؤسسات والممارسات المرتبطة بالذكورية في سياقات تاريخية محدَّدة. ولعل المزيد من هذا العمل سيثمر ابتعاداً عن النماذج الوظيفية السكونية بعض الشيء. وموضوعة الشرف/العار المبنية بالارتباط مع المجتمعات المتوسطية والشرق أوسطية، نموذج آخر كهذا، لكنه نموذج تعرَّض لانتقادات شديدة لأسباب ليس أقلها افتراضه وجود ثبات لفظي لا يلبث أن ينقضه البحث في الممارسة.

بهذه الاشتراطات، يجمع القسم الأول من الكتاب أبحاثاً تعالج في الغالب المواقع النظامية التي «تُصنع» فيها الذكوريات النموذجية، لكنها تقاوم إغراء التعميم بشأن مثل هذه «الطقوس» على منطقة مترامية الأطراف. والكتاب إجمالاً هو، كما نأمل، دليل على دينامية المحلي، وفي كل حالة يكون المحلي خاضعاً لعلاقات إعادة اشتغالها في

سياقات محدَّدة في الممارسة، إلى الانتقاص بصورة متزايدة من أهميتها، إلى حد يغدو من المشكوك فيه أن المحلي في بلدان عربية مختلفة وفي تركيا وإيران، كان ذات يوم ثابتاً أو نقياً أو أصيلاً.

وبرغم أن الكتاب يتناول بعض المواقع التي تُبنى الذكورية فيها بأسطع الأشكال وأكثرها طقوسية، فقد كان من الجائز بكل سهولة اختيار مواقع أقل وضوحاً: دراسات تتناول قطاعات مختلفة من سوق العمل والمؤسسات التعليمية على سبيل المثال، ستعطي نتائج مثيرة وتساعد في تحطيم الرأي القائل بأن لدى المجتمعات الشرق أوسطية عمليات تخالط اجتماعي بين الجنسين متميزة وليس لها نظائر يمكن مقارنتها بها في أماكن أخرى. ولا ريب في أن الدراسات القادمة ستعالج هذه القضايا، ولكن يبدو من الهام أن يكون واضحاً أن تسجيل الفوارق والخصوصيات لا يعني الافتراض أن هذا البلد أو هذه المنطقة تعمل وفق «منطق» مغاير. ولاستجلاء المسألة من موقع معكوس، يمكن أن نضيف أن الافتراض بصورة لاإشكالية أن هناك، حقاً، شيئاً يُسمى «أيديولوجيا غربية» تُفرض على المجتمعات غير الغربية، يعني الوقوع في فخ مماثل.

في ما يتعلق بالدراسات التي يتكوّن منها القسم الأول، باتّباع نوع من التسلسل الزمني يمتد من الطفولة إلى مرحلة البلوغ، ينظر النصّان الأولان في الطقوس الأولى التي يمرّ بها الأولاد. وهكذا، فإن نقاش عبد الوهاب بوحديبة للختان بين المسلمين ـ برغم ذكره الممارسة اليهودية ـ يستطلع الأبعاد الاجتماعية لهذه العادة في سياق المدن التونسية والمغربية خلال الفترة الممتدة حتى أوائل السبعينيات. ومن رواية للكاتب السعودي عبده خال، اختير مقتطف يصف حفلة ختان في ريف جنوب العربية السعودية خلال الفترة الواقعة بين الحربين. ويتبدّى في كلا النصين الإقرار بالمشاعر المبهَمة جداً التي تنتاب صاحب العلاقة: الولد يعاني ألم وصدمة التشويه الجسدي وترقبه المريع بإكساء الصبي لباساً خاصاً واستعراضه سلفاً، لكن العائلة والجماعة المحلية تحتفلان بالحدث كمناسبة سعيدة، وبذلك تحمل المكابدة معها قبولاً اجتماعياً وتأكيداً مضافاً لما يسميه بوحديبة «الامتيازات الباهظة التي تقترن بكون المرء ذكراً». ويتناول المقتطفان زمناً سابقاً، وهكذا تنبغي قراءتهما. وتختلف طريقة الاحتفال بالختان اختلافاً واسعاً حسب المنطقة أو البيئة المدينية أو الريفية والموقع الاجتماعي للعائلة.

كما يكون سِن الولد متفاوتاً. والختان أيضاً احتفال يواكب أيضاً روح العصر: تسجيل ختان الابن على شريط فيديو، مثلاً، أصبح ممارسة شائعة بين القادرين على تحمل تكاليفه في تركيا. وفي حين أن الكثير من الأولاد يُختَنون الآن في المستشفيات وهم رضَّع ويخضعون للتخدير الموضعي، فإن المجالس البلدية المحلية والأحزاب السياسية في المدن الكبيرة مثل اسطنبول، تقيم خلال أشهر الصيف حفلات ختان جماعية عامة ـ أحياناً لختان ١٥٠٠ ولد ـ وذلك في مبادرة شعبوية تهدف في جانب منها إلى كسب أصوات فقراء المدن.

الممارسة اليهودية للختان تجري عموماً في سن أبكر بكثير منها بين المسلمين: يكون الختان عادة في اليوم الثامن من عمر الطفل. والطقوس المعاصرة التي تحيط بالختان كما يمارسها قطاع من اليهود الأرثوذكس المتطرفين في إسرائيل، والاحتفال اللاحق بأول حلاقة لشعر الصبي بعد ثلاث سنوات في ضريح أحد القديسين، واحتفال تأهيله للمدرسة، هي الموضوعات التي يعالجها مبحث يورام بيلو. ويقدم بيلو قراءة غنية للطرق التي ترتبط بها الممارسة الجسدية للختان والحلاقة ارتباطاً رمزياً بتأهيل الصبي لعالم دراسة التوراة، وهذه، عند الذكور من اليهود الأرثوذكس المتطرفين نظرياً، التزام يستمر مدى الحياة، والتزام يعني أن عمليات التخالط الاجتماعي المجنسَن، التي تفصل بين الأولاد والبنات، تجري في مرحلة مبكرة جداً من الطفولة.

وهناك مقالتان تتناولان مؤسسة الخدمة العسكرية في إسرائيل وتركيا، ومقالة ثالثة تعالج الدينامية الجندرية للانتفاضة الفلسطينية. فجولي بيتيت تستطلع كيف أن الهوية الرجولية للذكور الفلسطينيين، أصبحت، في سياق الانتفاضة، ترتبط بمقاومة القوى الأكبر بكثير التي يستخدمها الجيش الإسرائيلي. وبرغم أن الشبان الفلسطينيين لا يستطيعون خوض مجابهة متكافئة بأي معنى حقيقي، فإن المقاومة اكتسبت شكل عدم خضوع، وباتت نمطاً من أنماط السلوك الشخصي يشدد على الصمود في مواجهة الضرب. وهكذا بدأ الشبان الفلسطينيون يتمتعون بمستوى من احترام المجتمع المحلي لهم واعترافه بهم لا يُمنح عموماً لجيل الشباب. كما تعاين بيتيت دلالات ذلك بالنسبة إلى نساء الجماعات نفسها والدور الإيجابي الذي تقوم به المرأة في العملية.

مقالة داني كابلان مستقاة من البحث الذي أجراه عن الهويات الذكورية في الجيش الإسرائيلي، وهي تبين إلى أي مدى تغرس الخدمة العسكرية في هذا السياق

أشكالاً من الذكورية النموذجية التي ترتبط ارتباطاً لا فكاك منه بالصهيونية. فان نير الذي يحقق كابلان في تاريخ حياته، مثليّ نشأ في عائلة ليبرالية علمانية. وبرغم تنسيبه إلى وحدة قتالية نخبوية غالبية أفرادها مهاجرون جدد إلى إسرائيل يشددون على الممارسة الدينية، فإنه لم يرفض المؤسسة. لكنه من خلال عملية مصالحة وجد وسيلة لتأكيد الخبرة وإقرار أشكال عسكرية من الأيديولوجيا الصهيونية. ولمقالة كابلان أهميتها لأنها تبيّن، بين ما تبيّنه، أنه ليس من المحتم أن تبدي الذكوريات المثلية مقاومة للثقافة السائدة.

وتتناول مقالة إيما سنكلير ويب المعاني الاجتماعية للخدمة العسكرية في تركيا في سياق النزاع المحتدم منذ سبعة عشر عاماً في المنطقة الكردية من البلاد. ونظراً إلى الموقع الفعلي الذي تحتله القوات المسلحة في تركيا والثقافة السائدة الشديدة التأثر بالقومية ذات النزعة العسكرية، كان من بالغ الصعوبة تأمين دعم شعبي للحملات المناهضة للنزعة العسكرية برغم العدد الكبير من ضحايا الحرب وحوالى نصف مليون هارب من الجندية. ويمكن استطلاع عمل الذكوريات النازعة إلى الهيمنة بإمعان النظر إلى مؤسسات مثل الجيش: تبيّن الحالة التركية في السياق الحالي أن صنع ذكورية نموذجية في مثل هذه البيئة يفضي إلى إخضاع رجال على أيدي رجال آخرين بصورة منفصلة تماماً عن إخضاع النساء.

وقد أضيفت مقابلة مع مجند سابق بوصفها قسماً ثانياً للفصل، وهي تقدم تقريراً شخصياً موحياً عن نظام المهانة في إحدى الوحدات.

إن موضوعةَ العنف موضوعةٌ تميّز القسم الأول من الكتاب. وفي حين أن هذا لم يكن شيئاً كنا نتوقعه فهو قد يكون مناسباً بالارتباط مع منطقة كانت لفترة طويلة من أكثر المناطق عسكرة وأشد بؤر النزاع سخونة.

ويوفر التشديد على تنوع الممارسات والعمليات طريقة لتجاوز الجوهرية والقوالب النمطية من شتى الصنوف. ولكن بما أن النتائج النمطية ـ خاصة حين يتعلق الأمر بالتصورات الشعبية عمّا هو ذكورية وما هو ليس ذكورية ـ نتائج صلبة يُعاد إنتاجها وتحمل سطوة اجتماعية، فلا جدوى في نفي حقيقتها بكل بساطة والتطلع إلى تجاوزها بالتمنيات. ورفض الاشتباك معها هو بمثابة تجاهل أو استهانة بسطوة القيم الثقافية السائدة التي تثبت في سائر المجتمعات أن مقاومتها عموماً أصعب من استيعابها.

لذا، كان من أهداف الكتاب الأخرى الاشتباك مع القوالب النمطية والنزعات الجوهرية عن معنى الذكورة (والأنوثة) باستطلاع مجالات معيّنة للإنتاج الثقافي تبيّن عملية الأخذ والرد هذه. وتشتبك المقالات التي يضمها القسم الثاني تحت عنوان «روايات ذكورية»، في الغالب، مع مرويات الذكورية وصورها في الأفلام السينمائية والروايات والحكايات الفولكلورية الكلاسيكية والصحافية. فإن التفاهمات على ما يشكّل نوعاً مرغوباً من الذكورية كثيراً ما لا يمكن توكيدها إلاّ بالنسبة إلى أشكال تُعَدُّ غير مرغوبة أو منحرفة أو مخنثة أو غادرة، وعلى علاقة، في المقام الأول، مع خصائص مفترَضة للأنوثة. وهكذا، فإن الافتراضات عن «طبيعة» المرأة وجنسيتها وكيد النساء وحيلتهن تكوّن قضايا تستدعي الانشغال بها.

والذكورية المثلية التي كثيراً ما يُنظر إليها على أنها أساساً ممارسة جنسية منحرفة وليست شيئاً يمكن تصنيفه كالذكورية (كما يشير فريدريك لاغرانج في مقالته)، تقدّم وجهاً آخر يمكن معارضته بذكورية لامثلية حقيقية على ما يُفترض. (من الواضح أن اللاتسامح العميق ونفي المثلية منتشران انتشاراً واسعاً في الشرق الأوسط ويعملان على مستويات متعددة بعقوبات اجتماعية قاسية تتخذ أحياناً شكلاً عنيفاً).

وتشتبك أفسانة نجم أبادي مع بعض الحكايات الكلاسيكية المتداوَلة بأشكال مكتوبة وشفهية منذ قرون وما زالت تحظى بقدْر من الرواج الشعبي. ونظراً إلى أن المبدأ السردي الذي ينظم الكثير من هذه الحكايات يشتمل على كيد النساء بالرجال، فإن أفسانة تستطلع الوظيفة التي يؤديها تكرار الحبكة، وبالتالي كيف يعمل مرض النساء هذا بالمفردات السردية على تدعيم نشوء «آصرة» مثلية اجتماعية بين الرجال. كما تشتبك نجم أبادي مع المسألة المتمثلة في ما إذا كان بالإمكان في ضوء ذلك شفاء شخصيات مثل شهرزاد؛ راوية حكايات **ألف ليلة وليلة**، بحيث تكون صالحة للقراءات النسوية.

ويقدّم فريدريك لاغرانج مسحاً لتمثيل المثلية في الأدب العربي الحديث، ويبيّن، برسم تخطيطات سردية مختلفة لشخصيات مثلية، الطرق التي تصوَّر بها المثلية بحيث «تعني» أشياء مختلفة: ممارسة منحرفة ترتبط بمجتمعات «مختلفة»، أو مجرد تعويض عن علاقات طبيعية لامثلية، أو عرضاً من أعراض مجتمع مريض، أو استعارة تعبّر عن العلاقة بين العالم العربي والغرب. ونظراً إلى أن العمل السوسيولوجي على الجنسية

ـ وبخاصة الجنسية المثلية ـ ما زال غائباً، فإن لاغرانج يرى أن مناقشة المثلية في الإنتاج الثقافي وسيلة لفتح نقاش أوسع حول الممارسة والمواقف من المثلية في مجتمعات عنت «إرادة رفض المعرفة» فيها بَوْناً واسعاً بين المواقف العامة والممارسات الخاصة في مضمار الرغبة الجنسية المثلية.

وإذ يعود ولتر أرمبراست إلى النجم السينمائي الشعبي فريد شوقي ـ الذي كان يُلقَّب بملك الترسو أو المقاعد الرخيصة ـ في مصر الخمسينيات، فإنه يتناول «وجوه» النجم المختلفة وموضوعات أفلامه والنصوص التي نُشرت عن الأفلام والنجم نفسه في مقالات مجلات الفن. كما تقارن دراسة أرمبراست شخصية شوقي على الشاشة/خارج الشاشة مع المعاملة التي كان يلقاها نجوم السينما الرجال في مجلات أهل الفن الأميركية خلال الفترة نفسها. ويشير الكاتب إلى أن شعبية شوقي تصبح أشد إثارة وتعقيداً حين يبدأ المرء بالتفكير في جمهوره: انتمائهم الاجتماعي، النظام السائد بين الجنسين، وكيف كان الجمهور يستجيب للأشكال المختلفة من الذكورية التي يبدو أن شوقي كان يجسّدها.

مي غصوب تبدأ أيضاً من مصر، لكنها مصر منتصف التسعينيات هذه المرة، حيث تتناول قصة خبرية نشرتها الصحافة القومية التي قامت بتكثيف سلسلة كاملة من الهواجس الاجتماعية بشأن قوة الرجل وفَقْدها في العلاقة مع المرأة والعدو الخارجي. وتقول الرواية الشائعة إن علكة بريئة المظهر قامت إسرائيل بتصديرها إلى بلدان عربية، اكتسبت خواص شيطانية تجعل المرأة لا ترتوي جنسياً والرجل عقيماً عنيناً: بُحثت القضية حتى في برلمان البلاد. وتستطلع غصوب وظيفة مثل هذه الأشكال الاجتماعية من الهلع، ثم تمضي لربطها بجنس كامل من النصوص الكلاسيكية ـ كتب تعليمية فيها إرشادات عن الحياة الإيروتيكية والممارسة الجنسية ـ التي تركز على طبيعة المرأة الكيدية وجنسيتها النشطة إزاء الرجل. وقد تعود مثل هذه النصوص إلى قرون خلت لكنها شهدت في الآونة الأخيرة انبعاثاً شعبياً ورواجاً واسعاً.

يتناول المبحث الأخير في هذا القسم صورة صدّام حسين من خلال الأعمال الفوتوغرافية والتماثيل والنُّصُب وطائفة واسعة من الرموز. ويشتبك حازم صاغيّة مع تصويرات نمطية مختلفة للقائد يجادل بأنها في النهاية ذات نوعية متحجّرة واحدة برغم تنوعها، وهي لاتاريخية وتجريدية وبالتالي فارغة لا تعتمد إلاّ على عملية لا تنتهي من

التضخيم الأعظم لإدامة مشروع بث الخوف. ويربط صاغيّة مناقشته لصورة صدّام بعوامل تتعلق بالبنية الاجتماعية للعراق وتاريخه الحديث تُنحّى جانباً بكل خفة في النقاشات حول الرئيس العراقي.

يضم القسم الأخير مقالات تنتمي إلى جنس مغاير. وقد سميناها مذكرات لأن كلاً منها ينظر إلى تكوين الهوية الذكورية في الحياة الفردية. وفي حالتين على أقل تقدير، يجوز لنا تصنيفها بوصفها مكتوبةً في شكل روائي: الخط الفاصل بين كتابة السيرة الذاتية والكتابة الروائية، هو بالمفردات الشكلية خط مبهَم للغاية.

وهكذا، تدور قصة موريس فارحي القصيرة مستقاة من سيرته حول زياراته وهو ولد صغير بصحبة مربيته للحمّام العام في أنقرة في أواخر الأربعينيات. والمتع التي توفرها هذه البيئة البخارية من النساء العاريات المثيرات والمشاعر الإيروتيكية التي تستثيرها في الولد ـ حتى لحظة الطرد المحتومة حين تغدو براءة نظراته موضع تساؤل ـ تشكّل موضوعات حكاية طريفة تستحضر عالماً اجتماعياً كان قائماً حتى عهد قريب، وسيتعرف إليه كثيرون نشأوا في تركيا أو حتى في بلدان أخرى من المنطقة.

مساهمة أحمد بيضون تتناول ذكريات أخرى من الطفولة، وتصف علاقته بوالده ـ زعيم محلي في جنوب لبنان إبان الخمسينيات ـ وانفصاله عن عالم والده وقيمه واختياره اتجاهاً آخر مدفوعاً بتعليم علماني أصبح متاحاً لأول مرة لجيله. وحقيقةُ أنه لم يتمكن من أن يكون والدَه، وبالتالي من تولّي الزعامة والمسؤولية عن شؤون الناس الذين وُلِد بينهم أو يرتقي إلى مستوى الاسم الذي حمله (وهو بدوره زعيم كبير آخر كان والده يدور في فلكه) ـ كانت تشكّل في بعض الأحيان عقبة كَأْداء يصعب تخطيها. ويسلط سردُ بيضون الضوءَ أيضاً على أهمية النظر إلى جوانب جيلية من الهوية الجنسية تتداخل مع تحول البنية الاجتماعية والاقتصادية.

أما المقالة الأخيرة في الكتاب فتعالج مؤسسة افتراضية في المجتمعات الشرق أوسطية: الشَّنَب. وقطعة حسن داوود، من أدب المذكرات في جزء منها والتخييل في جزئها الآخر، تستذكر الأشكال المختلفة التي اتخذها الشنب في طفولته (من شنب دوغلاس المرسوم بدقة وغيره) ومعانيه بالنسبة إليه وتصوره وأصدقائه للأناقة الرجولية. وينسب داوود، الذي هو نفسه صاحب شنب لطيف، شكل شنبه إلى أواخر الستينيات حين كان النموذج المفضّل في بيروت، كما في أماكن أخرى، شنب

تشي غيفارا من غير اللحية. وكما يبين، فإنه لم يكن من اللائق لشاب يساري أهمل هندامه ونومه وأكله، أن يكون له شنب مرسوم بأناقة كأنه حاجب امرأة.

* * *

ولا بدّ من شكر الجهات التالية لتفضلها بالموافقة على إعادة نشر موادَّ جيء بها منها: مركز الدراسات التركية في أمستردام لموافقته على استخدام مقابلة من تقريره عن انتهاكات حقوق الإنسان في الجيش، في الفصل الثالث، والجمعية الأنثروبولوجية الأميركية لموافقتها على إعادة نشر نص معَدّ من مقالة بقلم جولي بيتيت نُشرت في مجلة *American Ethnologist*، لتكون الفصل الرابع. وبرغم إعدادها لأغراض هذا الكتاب، فإن نصوص الفصول ٦، ٧، ١٠ و١٣ نُشرت بالعربية في أعداد مختلفة من مجلة **أبواب**. والفصل ١٢ نص مختصر لمقالة كُتبت للمؤتمر الذي انعقد حول الفرد في الشرق الأوسط في «مؤسسة روكفلر»، بيلاجيو، إيطاليا، ما بين ٣١ أيار/مايو و٤ حزيران/يونيو ١٩٩٩.

أُعبِّر عن تقديري لمساعدة العديد من الأصدقاء والزملاء في هذا المشروع. وأتقدم بالشكر إلى أندريه كسبار وسارة الحمد من «دار الساقي» في لندن. كما أتقدم بالشكر إلى باسل حاتم وعثمان نصيري وغافن ووترسون ومالكولم وليامز على الترجمة من العربية، وإلى عمانوئيل سيفان على مقترحاته المفيدة للمقالات، وإلى غوينفيل لاو على تصحيح الكتاب، وإلى إيد إيمري على فهرسة الكتاب، وإلى يوجيل ترزيباشو غلو على مشاركته في هذا المشروع ودعمه لعملي.

إيما سنكلير ويب

القسم الأول

صنع الرجال: المؤسسات والممارسات الاجتماعية

الجنس في الإسلام(*)

عبد الوهاب بوحديبه

في الفترة الواقعة بين الحربين أرادت قبيلة في جنوب السودان أن تعتنق الإسلام بصورة جماعية، فاتصلت بجامعة الأزهر الإسلامية طالبة معلومات تتعلق بالإسلام وممارساته وشرائعه والطريقة التي ينبغي اتّباعها لإكمال اعتناقه.

أُعطيت القبيلة قائمة بما ينبغي عمله: كان الختان على رأس القائمة. وعندما رفض الرجال من أفراد القبيلة تشويه أنفسهم صُرف النظر عن الفكرة كلها[1].

يُعطي هذا فكرة عن الأهمية التي يوليها الأزهر، بل المسلمون كلهم تقريباً، للختان الذي يُعتبر بصورة مميّزة علامة الانتماء إلى المجتمع المسلم. والحق، أن هذه الممارسة تُطبَّق بهذا القدر أو ذاك من الإجماع على كل مستوى اجتماعي مهما تكن درجة التطور والوعي الثقافيين. إذ ليس من أحد ـ ولا حتى ذوو التفكير الحر والشيوعيون والملحدون أو حتى الشركاء في زيجات مختلطة ـ يتجاهلون القاعدة. وحتى في تونس في عهد بورقيبة الذي أكد من نواح عدّة انفتاحه على التجديد في قضايا العرف والدين، لا يمكن لعدد غير المختتنين أن يزيد على مئة. وفي السنوات القليلة الماضية بدأت تونس تقبل بزواج المرأة التونسية المسلمة من غير المسلم. وهذا إجراء شجاع جداً، بل فريد في العالم الإسلامي ويُثار باستمرار في البرلمان التونسي. ولكن ما يجده الناس مروعاً في الفكرة أن تنام امرأة مسلمة مع رجل غير مختتن، حتى في زواج شرعي! فالختان أكبر بكثير من مسألة صحيّة أو مجرد عادة. إنه راسخ الجذور

(*) تشكر معدّتا الكتاب «دار الريس» لإعطائهما النص الأساسي لمقالة عبد الوهاب بوحديبه.

(1) أحمد أمين، **قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية**، القاهرة، ١٩٥٣، ص ١٨٧.

في الأخلاق الإسلامية يساوي، بكل تأكيد، شيئاً ما أساسياً.

لكن الختان فعل غير ملزِم قطعاً في الفقه الإسلامي. إنه عمل من أعمال السُّنة[2]، أي عمل محبذ للغاية. وختان الإناث حتى أقل إلزاماً. فهو مكرمة؛ بمعنى ممارسة ورِعة كإبعاد حجر عن الطريق أو تنظيف مياه الصرف العامة أو تشغيل حنفية ماء جماعية. والمسألة ثانوية حتى أن أكبر كتب الفقه تفرد له حيّزاً صغيراً جداً.

فكتاب **الفتوى الهندية** الذي يقع في نحو ثلاثة آلاف صفحة لا يكرس له إلاّ ثلث صفحة. والغزالي يتناول المسألة في سبعة أسطر بالتمام في عمله التلخيصي **إحياء علوم الدين** الذي يزيد على ألفي صفحة. أما تعليق العيني الكبير على تقليد البخاري فإنه يلزم الصمت المطبق على هذه المسألة برغم صفحاته التسعة آلاف. والقرآن لا يقول شيئاً عنها. ويقر سيدي خليل؛ الفقيه المالكي الكبير، بأن صلاة الجماعة يمكن أن يؤمها رجل غير مختتن بصورة شرعية تماماً.

وفي الحقيقة أننا لا نعرف في أي ظرف خُتن النبي نفسه، ولا بدّ من أنه كان مختتناً لأن ذلك عمل من أعمال السُّنة، ولكن كُتّاب السيرة الذين يهتمون بأدق التفاصيل في حياة رسول اللّه ليس لديهم الكثير مما يقولونه عن ختانه. يُقال إن جده ختنه حين كان في اليوم الأربعين من عمره. وتذهب تقاليد أخرى إلى أنه وُلد مختتناً ـ على أيدي ملائكة في رحم أمه ـ. من ناحية أخرى، يخبرنا التقليد كيف جرى «تطهير» قلبه. وبما أننا نعرف أن الختان يُسمى في الكلام الدارج أيضاً «طهارة»، فإن من الجائز إقامة علاقة بين المفهومين. وعندما كان بنو سعود يتولون تربية محمد ولم يكن بلغ السنتين من العمر بعد، أخذه ملاكان وقاما بوزنه لتقدير قيمته الميتافيزيقية. شقّا صدره وأخرجا قلبه وفتحاه، وأزالا «نقطة الدم الأسود» التي كانت علامة الشيطان. غسلا القلب بماء من بئر زمزم المقدسة في وعاء من ذهب وأدخلا «السَكينة»، التي كان لها وجه قطة بيضاء جميلة، في القلب. ثم أعادا كل شيء كما كان. وأخيراً وضعا بين منكبيه «ختم النبوة»[3]. كان للعملية الجراحية، بالطبع، معنى

(٢) **الفتوى الهندية**، تحقيق بولاق، ١٣١٠ هجرية، ٦ أجزاء، الجزء الخامس، ص ٣٥٦.
(٣) مسلم، صاحب القاهرة، ١٣٢٨ هجرية، الطبعة الأولى، سبعة أجزاء، الجزء الأول، ص ٣٤ وما بعدها؛ الطبري، **جمع البيان في تفسير القرآن**، القاهرة، ١٣١٢ هجرية، ٣٠ جزءاً، الجزء الأول، ١٥٤. =

ميتافيزيقي دقيق جداً. إذ كان الهدف منها تحصين قلب محمد ضد أي نزوع إلى الشر.

يقول الغزالي إن اليهود يمارسون «الختان» في اليوم السابع من ولادة الطفل، وإن علينا نحن أن نميّز أنفسنا عنهم وننتظر حتى يكون شعر الطفل بدأ بالنمو[4]. و«الفتوى الهندية» تقول بفترة تقع بين سبع سنوات واثنتي عشرة سنة. وكان هناك توجس من ختان البالغ الذي اعتنق الإسلام. ويمكن شرعاً إعفاء الشيخ المعتل الصحة من الختان، ولكن لا يمكن إعفاء الآخرين. ويُفضّل أن يقوم بختن نفسه وبخلافه أن يدفع لجارية متخصصة بهذا النوع من العمليات لإجرائها عليه. بل إنها وحدها يجوز لها رؤية قضيب مولاها ومسّه بيدها. وكل مَنْ عداها يخاطر بخرق قواعد «العورة». وفي الحالات الاستثنائية يجوز لمدير الحمام أن يقوم بالعملية[5].

ينبغي أن يلاحَظ أن الإسلام يميّز بدقة بين الختان بمعناه الضيق، الذي يستهدف المقطع الدائري من القُلْفة، و«الخصي» الذي يسبب العقم بإزالة خصية واحدة أو كلتا الخصيتين. وهذا الأخير ممنوع منعاً باتاً في «الفتوى الهندية»[6] في حين أن قاضي خان[7] يكتفي بإعلانه عملاً مستقبَحاً.

هل الختان، كما قِيل أحياناً، من مخلفات فترة سابقة لا أكثر؟ هذا ما يذهب إليه مزاهري الذي يكتب «أن المسيحية رفضت هذه العادة السامية واستعاضت عنها بالتعميد ذي الأصل الزرادشتي ولكن الإسلام، إيماناً منه بأنه يسير على خطى «النبي» إبراهيم المفترَضة، حافظ على ممارسة الختان السامية للجنسين»[8]. إن التفسير القائل ببقاء العادة من حقبة سابقة تفسير مريح جداً لكنه ليس مقنعاً جداً لأن البربر في

= M. Gaudefroy-Demombynes, Mohamet (Paris, 1957), P. 63; Muhammad Essad Bey, *Allah est grand* (Paris, 1937), p. 55.
(٤) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، القاهرة، ١٣٠٢هجرية، ٤ أجزاء، الجزء الأول، ص ١٣٢. (ملاحظة من المحررين: يُقال عادة إن ممارسة الختان عند اليهود تتم في اليوم الثامن. ولكن الغزالي يشير إليها باعتبارها في اليوم السابع حسب النظام الذي بموجبه لا يُحسَب يوم الميلاد. انظر مقالة يورام بيلو Yoram Bilu، الفصل الثاني من هذا الكتاب).
(٥) **الفتوى الهندية**، الجزء الخامس، ص ٣٥٧.
(٦) المصدر السابق.
(٧) قاضي خان، فتوى، في **الفتوى الهندية**، الجزء الثالث، ص ٤٠٩.
(٨) A. Mazaheri, *La vie quotidienne des musulmans au Moyen Age* (Paris, 1947), p. 47.

المغرب لم يعرفوه، على ما يبدو، والظاهر أنه حتى الفينيقيون تخلوا عنه عندما استوطنوا أفريقيا[٩]. وكان الفاتحون العرب أدخلوه في القرنين السابع والثامن. وفي الحقيقة يصعب الحديث عن تركة باقية بشأن ممارسة بهذا الرسوخ في الحياة الجماعية للمجتمعات العربية الإسلامية. ويوفر الختان فرصة لإقامة احتفالات عائلية لا تفوقها إلاّ الأعراس في سعة نطاقها. فالختان مهرجان مهيب وليس مستغرباً ألاّ تصاحبه صلوات لأنه لا يتسم بطابع شرعي. ولكن الطفل يُكسى بأحسن ملابسه التي تكون دائماً جديدة، وتكاد تكون دائماً مطرزة. والجميع يزور المرابط أو ضريح ولي البلدة أو الأسرة ـ سيدي محراز في تونس أو الإمام الشافعي في القاهرة ـ. وهناك دائماً موكب يخترق البلدة.

عندما تزف الساعة يأخذ العم أو الجد الطفل في حضنه ويقوم حلاق (طهّار) بالعملية التي لا تستغرق إلاّ ثانية أو ثانيتين، بموسى أو مقص حاد. ثم يُغلق الجرح بقليل من رماد الخشب أو من خيوط شبكة العنكبوت أو الشب أو غيره من المواد التي توقف النزف. وفي لحظة إجراء العملية يجب ذبح ديك أسود أو أحمر كبير يأخذه الطهّار بدلاً عن أتعابه. وفي لحظة إحداث الجرح تُهشَّم أباريق برميها بقوة على الأرض. في غضون ذلك، ينشد أصدقاء الطفل من «الكُتّاب» (المدرسة القرآنية التقليدية في المرحلة الابتدائية) أمام باب الدار مدائح مصحوبة بضجيج يصم الآذان من التطبيل وتزمير القِرَب والتبويق. فالشيء المهم هو إحداث ضوضاء؛ كثير من الضوضاء.

ثم يتقدم الجميع لتهنئة الطفل المختَن وإعطائه حلوى أو لعباً أو قطعاً من النقود. ثم تُقام الاحتفالات. الأثرياء، بالطبع، يحولونها إلى استعراض بمدها إلى أسبوع أو أكثر. وهناك فعاليات موسيقية تُعرف بأنها «حفلات طرب» في الشرق الأوسط أو «عوادة» في المغرب. وبعض هذه الاحتفالات دخل التاريخ مثل احتفالات يحيى؛ حفيد المأمون الطليطلي، أو احتفالات نجل المعز بن باديس القيرواني.

أما الطفل المشوَّه في عضوه فلا حيلة له سوى الصراخ ألماً والبكاء من صدمة العنف الذي أُنزل بجسده. فهذا الجرح في لحمه، وهؤلاء الرجال والنساء الذين

(٩) C-A. Julien, *Histoire de l'Afrique de Nord*, p. 92.

يعذبونه، وتلك الشفرة اللامعة، والآهات العالية التي يطلقها الفضوليون، والعجائز الحمقاوات وتهشيم الأباريق على الأرض، وصياح الديك منتفضاً نازفاً دمه، والضجيج في الخارج، وأخيراً السيل الذي لا ينتهي من المتوافدين لتهنئة المريض على «دخوله السعيد في الإسلام»؛ هذا ما يعنيه الختان للطفل.

كما ينبغي أن نذكر هياج «الطهّار» المهووس متواصلاً قبل الحدث وخلاله وبعده، والجرح المؤلم الذي كثيراً ما يلتئم ببطء. فأحياناً تقتضي الضرورة مرور أسابيع طويلة من الوجع، وأحياناً أخرى تقع حوادث أيضاً سببها مضاعفات أخطر ناجمة عن التهابات أو نزف أو قطع شريان أو حتى نفاذ الموسى إلى القضيب وإزالة جزء من الحَشَفة.

والختان، ذو الأهمية الثانوية من وجهة النظر الدينية، سيكون عصيّاً على التفسير من الزاوية النفسية أيضاً. وبرغم أنه يكون ضرورياً بعض الأحيان لمعالجة تضيّق القُلْفة فلا شيء يمكن أن يبرر استخدامه المنهجي، وخاصة من دون تخدير. فهو ينطوي على مخاطر جسيمة، من الناحيتين الفسلجية والنفسية على السواء. ولا غرو في أن بعض المعلقين يرون فيه ممارسة همجية جارحة[١٠]. ويتحدث أحد القواميس الفرنسية في الدراسات الجنسية بلا تحفظ عن «تضحية دموية»، ويمضي إلى القول:

> إن الختان بكشفه الحَشَفة بصورة دائمة كثيراً ما يتيح تغطيتها بجلد يُفقدها الكثير من حساسيتها. وكثيراً ما تُطرى حسنات شبه المخدر هذا: يحتاج الرجل إلى عدد أكبر من الحركات الجِماعية لبلوغ الذروة مانحاً المرأة بذلك فائدة الاستثارة المديدة. فلا بدّ من أن تكون سيطرة المرء على نفسه ضئيلة حقاً لكي يحتاج إلى مثل هذا المخدر السطحي[١١].

وبالنظر إلى هذا كله من الجائز تماماً إثارة القضية المتعلقة بمغزى الختان في الإسلام. ففي اليهودية يكون هذا المعنى واضحاً بهذا القدر أو ذاك، بل إن «سفر التكوين» يقول بكل صراحة:

(١٠) أحمد أمين، قاموس، ص ١٨٧.

(١١) *Dictionnaire de sexologie*, Paris, 1962, p. 321.

وقال اللّه لإبراهيم وأما أنتَ فتَحفظُ عهدي. أنتَ ونَسلُك من بعدك في أجيالهم. هذا هو عهدي الذي تحفظونه بيني وبينكم وبين نسلِك من بعدك. يُختن منكم كلُّ ذَكَر. فتُختنون في لحم غُرْلَتِكم. فيكون علامة عهد بيني وبينكم. ابن ثمانية أيام يُختن منكم كلُّ ذَكَر في أجيالكم. وأيد البيت والمبتاع لفضةٍ من كل ابن غريب ليس من نسلِك. يُختن ختاناً وليد بيتك والمبتاع بفضتك. فيكون عهدي في الحكم عهداً أبدياً. وأما الذَّكَر الأغْلَفُ الذي لا يُختن في لحم غُرْلَتِهِ فتُقطع تلك النفس من شعبها. إنه قد نكث عهدي[١٢].

إن معنى الختان اليهودي واضح تماماً. فهو طقس قرباني. إنه يختم العهد بالأبدي بتقديم جزء دام من جسد المرء إليه. ويمكن أن يُنظَر إليه على أنه بديل من تضحية أشد تطرفاً، تطهير لشهوات الجسد، امتحان تأهيل من خلال الجَلَد والشجاعة وتعذيب الذات، طريقة ماكرة لزيادة اللذة الجنسية، أو على النقيض من ذلك، كما ذهب فيلو، طريقة للابتعاد عن الفسق[١٣].

وبصورة أعم، فإن علماء الدراسات الإثنية والسوسيولوجية بمقارنتهم المجتمع اليهودي والمجتمعات القديمة، وجدوا قناة لطرح نظرياتهم. وثمة نقاش جيد يليه تلخيص ممتاز من مارسيل ماوس Marcel Mauss الذي يختتمه بالقول: «الختان عندي وشم من حيث الأساس. إنه علامة قَبَلية وحتى قومية»[١٤].

ومن دون المضي أبعد في النقاش النظري لمثل هذه الممارسة الواسعة الانتشار، ربما كان علينا أن نشير إلى أن المعنى التأهيلي للطقس معنى لا يُنكَر.

ويتبدى هذا في المقطع الاستثنائي من «سِفر الخروج» الذي يصف ختان موسى. فموسى بعد أن عاش بين المديانيين وتزوج في هذه الأثناء من صفُّورة وأنجب منها ولداً، يعود إلى مصر. وهناك تلي ذلك واقعة أحرجت المعلقين اليهود والمسيحيين طوال قرون:

(١٢) «سفر التكوين»، الإصحاح السابع عشر، ٩ ـ ١٤.

(١٣) *cf. Dictionnaire de religions*, p. 84.

(١٤) أصل الختان حسب فريزر Frarer في Marcel Mauss, *Oeuvres*, Paris, 1968, vol. I, p. 142.

وحدث في الطريق في المنزل أن الرَب التقاه وطلب أن يقتله. فأخذت صفُّورة صوَّانه وقطعت غُرْلَةَ ابنها ومسَّتْ رجليه. فقالت إنك عريس دم لي. فانفكَّ عنه. حينئذ قالت عريسُ دم من أجل الختان[١٥].

وإذ لم يُختن موسى فإنه استُبعد من طقس إبراهيم القرباني. وبعد أن عاد إلى شعبه ودخل على امرأته كان عليه أن يُنظِّم هذا الوضع، أي أن يختم عهده مع اللّه وفعل هذا بالإحلال. فإن صفُّورة قطعت غُرْلَةَ ابنهما المشترك ومسَّت بها أعضاء موسى. ثم يصبح موسى «عريس دم» لها. ويمكن أن يعتبر دم ابنهما دم موسى نفسه. وفي كتابه الرائع **التأهيل الجنسي والتطور الديني** *L'initiation sexuelle et l'evolution religieuse* يخلص بيار غوردون Pierre Gordon عن صواب إلى أن الختان «تواصل مع الكون الإلهي... ففي الطريق إلى مصر يقوم بالعملية رجل مقدس، رجل يحمل لقب «يهوا»، ويتعاون مع اللّه ليحمل النبي إلى رسالته من أجل أن يكون أكثر استعداداً لتأديتها»[١٦]. إن الطابع التأهيلي للختان الموسوي سيبدو مؤكداً بلا أدنى شك.

وإذ يقارب ماريس تشويسي Maryse Choisy المسألة من زاوية التقليد اليهودي فإنه في النهاية يخلص إلى نتيجة مماثلة مشدداً في الوقت نفسه على الرمزية النموذجية لطقس الختان كما يجسده الحادث الذي وقع لموسى. فبعد أن يصل موسى إلى دلتا النيل تبتلعه أفعى ضخمة كله تقريباً ولم يبقَ منه إلاّ رجلاه مرئيتين في فم التنين. صفُّورة تحدس فوراً ما يريده اللّه. وبسرعة البرق تلتقط أول حجر تقع عليه عيناها وتختن ابنها الثاني. وبالدم النازف من القُلْفة تدعك رجليه.

«أنت لي chathan dammin عريس دم»، تقول صفُّورة

يصعد صوت من النيل:

«ابصقيه! ابصقيه!».

ثم تلفظ الأفعى موسى[١٧].

وإذ يؤكد ماريس تشويسي الفكرة القائلة إن «تضحية إبراهيم هي النموذج الأعلى

(١٥) «سفر الخروج»، الإصحاح الرابع، ٢٤ ـ ٢٦.

(١٦) P. Gordon, *L'initiation sexuelle et l'evolution religieuse*, Paris, 1946, p. 68.

(١٧) Maryse Choisy, *Moise*, Geneva, 1966, p. 91.

لكل نشوء»[١٨]، فإنه يُبرز السمتين الأساسيتين لطقس ختان موسى، وهما أن عملية الختان تؤديها امرأة وأنها تؤديها بطريقة دموية. «وعندما يترجم الكتاب المقدس chathan dammin إلى «عريس دم» فإنه يفقد ثراء المعنى في الطقس. وهو يشدد على الدم وتأهيل المرأة»[١٩]. ويخلص ماريس تشويسي إلى أنه «في «سِفر التكوين»... لا تكون القيمة التأهيلية (للختان) موضع شك. والطفل المختَتن هو عند أطفال إسرائيل ما يمثّله الطفل المعمَّد للمسيحيين. فقد تمّ إيقاظ روح شخصي في شرارة الحياة تلك. ومن خلال هذه العلامة سيصمد أمام تدمير اللحم. وبهذه العلامة يميّز نفسه عما قبل الآدميين، عن الحيوانات الفانية بالكامل، التي تفتقر إلى النور الإلهي»[٢٠].

يمكن القول، بكل تأكيد، إن الختان اليهودي عهد مع الرب بمعنى أنه طقس وتضحية يُراد بهما رفع درجة الوعي بين المجموعة وفي الجماعة. إنه طقس تأهيل يحقق المرور المزدوج من سن المراهقة إلى مجتمع الرجال البالغين، ومن حال الطبيعة إلى حال الإنسان مخضَّباً بالنور الإلهي ومنتمياً إلى شعب مختار لديه ما يكفي من الامتياز للحفاظ على حوار مع الإرادة الإلهية.

ومن المتعذر عدم الانتباه إلى هذا الحشد اليهودي من رموز الختان لأن المسيحية أخذت على عاتقها تجريد الختان من هذا المعنى. وباستثناء الكنيسة الأثيوبية التي ما زالت تمارس الختان، فإن سائر الطوائف والكنائس المسيحية تلتزم بمفردات رسالة بولس الرسولي إلى أهل غلاطيّة:

> جميع الذين يريدون أن يعملوا منظراً حسناً في الجسد هؤلاء يُلزمونكم أن تختتنوا لئلا يُضطهدوا لأجل صليب المسيح فقط. لأن الذين يُختتنون هم لا يحفظون الناموس بل يريدون أن تُختتنوا أنتم لكي يفتخروا في جسدكم. وأما من جهتي فحاشا لي أن أفتخر إلاّ بصليب ربنا يسوع المسيح الذي به قد صُلب العالم لي وأنا للعالم. لأنه في المسيح يسوع ليس الختانُ ينفع شيئاً ولا الغُرْلَةُ بل الخليقة الجديدة[٢١].

(١٨) Maryse Choisy, *Moise*, Geneva, 1966, p. 92.

(١٩) المصدر السابق، ص ٩٤.

(٢٠) المصدر السابق، ص ٩٦.

(٢١) رسالة بولس الرسولي إلى الغلاطين، الإصحاح السادس، ١٢ ـ ١٥.

وهكذا، يكون المعنى الرمزي للختان مرفوضاً بصراحة في كتب «العهد الجديد» الأربعة. وجاء العميد ليحل محل الختان والتواصل مع المسيح محل العهد الدموي مع الله.

فأين موقع الإسلام من هذا؟ هل يُراد لنا أن نعتقد أن الإسلام بإعادته ما ألغته المسيحية كان بكل بساطة يعود إلى تقليد سامي؟ إني حقاً لا أعتقد ذلك. فالختان لا يتمتع بمكانة متميّزة شرعياً ولاهوتياً. وهو ليس من أركان الإسلام الخمسة (الشهادة والصّلاة والزكاة والصوم والحج إلى مكة). إنه مجرد سُنة. والطقوس المحيطة به طقوس فضفاضة، غير دقيقة وعفوية أكثر منها عضوية. وهي لا تقترن بصلاة. والسِّن التي يتم فيها الختان ليست محدَّدة بأي طريقة صارمة ويمكن أن يتم الختان في أي وقت بين عمر سنة واثنتي عشرة سنة. الفقه بالكاد يُعنى به والقرآن لا يُعنى به على الإطلاق. يُضاف إلى ذلك أن هناك اهتماماً منهجياً لدى المسلمين بتمييز أنفسهم عن اليهود في هذه القضية في حين أن تقليد الممارسات اليهودية في حالات أخرى يكاد لا يحظى بتوكيد على هذا النحو المنهجي. وعلى سبيل المثال أن المسلمين يمكن أن يأكلوا اللحم حسب الطقس اليهودي في حين أن من بين الوصايا القليلة التي يقدمها الغزالي ألاّ يُمارَس الختان في اليوم السابع من ولادة الطفل، وذلك بقصد التميّز عنهم بتأجيله[٢٢]. ففي الإسلام لا يتميّز اليوم السابع للولادة إلاّ باحتفال بسيط من تقديمه إلى العائلة وإلى «أهل» البيت، وهو ما يُقصد به الجن. فالطفل، في دمشق كما في القاهرة أو مراكش، يتم تحميمه وتعطيره ودهنه بالزيت وإكساؤه بألف تميمة استعطاف وتميمة، وكذلك لفّه بملاءة. وتتولى القابلة تقديمه على كل أبواب البيت عبر قرع كل واحد منها ثلاث مرّات. وهي تنثر حبوب البازلاء المطحونة والزبيب والحلويات على الأرض هاتفةً: «هذا البيت لنا، الأولاد أولادنا، وهنا يجيء النبي ليزورنا».

إن الختان، مثله مثل الاستئصال أو القطع في الحقيقة، ممارسة مسلمين أكثر منه ممارسة إسلامية. وأعني بذلك أن جانبه السوسيولوجي، أي مغزاه الاجتماعي، أهم بكل جلاء من الجانب القدسي الثانوي على نحو واضح. إنه مسألة تتعلق بتأشير الانتماء إلى جماعة. والكلمات «نحن المختتنين» تحدد علاقة ضم إلى جماعة. ويبدو لي أن هذا ما يفسر الإصرار الذي يبديه «المسلمون» والأصل «إسلاماً» في تشبثهم بهذه

(٢٢) الغزالي، إحياء، الجزء الأول، ص ١٣٢.

الممارسة. والاحتفالات التي تحيط به هي في الحقيقة مراسم يُقبَل بها الأطفال الصغار في عضوية الجماعة. ومن هنا، السن المتقدمة نسبياً التي يُمارَس فيها الختان. فالختان عبور إلى عالم البالغين، وتحضير تُجرى عمليته بالدم والألم وبالتالي فهو حدث لا يُنسى، وصولاً إلى سن المسؤولية. وبمفردات المجتمع المسلم والدين الإسلامي، فإنه يوجد على مستوى واحد مع ممارسات الحمّام.

ولدى إمعان النظر فيه من زاوية مختلفة، وبمفردات الاحتفالات المحيطة به، يكون من الصعب ألاّ يُعتبر نوعاً من تكرار حفل الزفاف[23]. فالاحتفالان مبنيان بطريقة واحدة وبعض الأيام تحمل الاسم نفسه. فاليوم الذي يسبق عشية يوم الختان يُسمى في تونس، على غرار ليلة الزفاف، «الواطية» من «الوطء». واحتفالات وضع الحناء والاغتسال في الحمام وزيارة الحلاّق وحتى يوم «الراحة»، التي تفصلها عن الحدث نفسه، تشترك في الكثير في الحالتين. إذ يبدو كما لو أن الختان لم يكن إلاّ محاكاة للزواج وأن التضحية بالقُلْفة استباق للتضحية بغشاء البكارة (...)، وكأن الختان تحضير لفقدان البكارة. وبالفعل، أليست المسألة تتعلق باستعداد المرء للجماع، بشحذ حساسيته للنشاط التناسلي، وبمعنى ما إضفاء قيمة على القضيب الذي، على هذا النحو، يكون بدوره مُطهَّراً ومحفوظاً في الاحتياط؟

فالأهمية الجنسية للختان لا يمكن أن تكون موضع شك. وإذا كان هناك أحد ما زال الشك يساوره حول القضية فليتذكر الأغنية التقليدية التي تُنشَد في تونس بهذه المناسبة:

وليك مـطـهّـر وعـقـابـك عـروس
وحـصـانـك يـولـول ما بـين الـغـروس
وليك مـطـهّـر وعـقـابـك شـبـاب
وحـصـانـك يـولـول مـا بـين الـعـزاب
ويـين أم المطـهّـر ويـين خـالـتـه
تجيب ترمي الدراهم على عمارته[24].

(٢٣) بالإضافة إلى الخبرة الشخصية، فإن مصادري الرئيسية هنا هي: صلاح الرزقي، **الأغاني التونسية**، تونس، ١٩٦٧، ص ٧١ ـ ٧٥، وأحمد أمين، **قاموس**، ص ١٨٧ ـ ١٨٩.
(٢٤) صلاح الرزقي، **الأغاني**، ص ١٨٧.

إن المعنى الرمزي واضح تماماً. فالختان والزواج محدَّدان هنا بوصفهما الخطوتين، الأولى والأخيرة، في عملية واحدة هي الحياة. والختان هو الطريق المفتوح إلى الزواج، إنه الوعد بشباب دائم، بمعنى أنه سيوفر على الرجل خيبات الشيخوخة. وثمة هنا حصان دائم الصهيل، ودائم الانتصاب، حاضر وسيد الكل بين مجموعة العزاب. فما هذا الحصان إن لم يكن «العضو التناسلي» (العمّارة) الذي يطلب المرء من قريباته أن يأتين وينثرن عليه النقود استرضاء له. والنقود يجب أن تكون بمستوى هذا «العمّارة» الذي لا بدّ من تقويته وتهيئته وصيانته وتمجيده وحمايته من عين الحسود. والختان وعد وضمانة بحياة تناسلية يأمل المرء أن تكون ممتلئة ورائعة ودائمة، كما الحب.

لذا، يتم كل شيء بطريقة يبدو معها الختان مختلفاً كل الاختلاف عن الخصي. هل تنجح في ذلك؟ هذا سؤال ينبغي حقاً أن يُطرَح لأن الختان يتم في سن يكون معه الصبي قد تعلم منذ زمن طويل الاختلاف بين الجنسين. وفي أحيان كثيرة، تتملك الصبي حال من القلق تستحثها فيه أسرته وأصدقاؤه. وسرعان ما يدرك الامتيازات الباهظة التي تقترن بكونه ذَكَراً. فقد جرت توعيته بأهمية ذلك «الشيء الصغير المتدلي»، كما تشير إليه البنات المسلمات الصغيرات على الدوام. ومن هنا الخوف من تعرُّضه للقطع إذا لم يُختتَن، أو حتى بتر ما يتبقى بعد الختان. مثل هذا الخوف جزء لا ينفصل من المفارقة والتناقض في خبرة الطفولة. فهناك تقييم رمزي للقضيب وخوف مهووس من فقدانه. ومن المرجح أن يستمر هذا الموقف زمناً طويلاً، ولا سيما في مجتمع سلطوي ومجتمع لدى الأب الرهيب فيه كل أصناف السلع والملذات والثروات ـ والنساء ـ التي حفظها «أمانة» له في ما بعد، وإذا بدا، في النهاية، أن كل الأمور استقرت بلا صعوبة كبيرة ووجع قلب، فالمؤكد أن السبب هو كل أشكال التخالط الاجتماعي التي جرى تحريكها، ولكن أيضاً بسبب الزواج في سن مبكرة.

يوم ختاني(*)

عبده خال

إخوتي استشعروا بشيء ما يُحْدِق بي فمنحوني تعاطفهم وتنازلوا لي عن أشياء كثيرة، وكان أخي الصغير يوسف يتفقد قعادتي في الصباح، وإذا رآني أطلق عصافيرَ وجهه بمرح:

ـ كنت أخاف أن أستيقظ من النوم فلا أجدك.

ـ . . . .

ـ تقول أمي إنك مسافر إلى بلاد بعيدة.

ـ . . . .

ـ . . . وسوف تغيب عنا كثيراً.

بدأت أهيئ نفسي للرحيل، وأتصور العالم الجديد الذي سأُقذف إليه. كانت أمي تحاول في كل كلماتها أن تحبب إليّ هذا المجهول:

ـ سترى ما لم يره أحد من قبلك، سترى الكعبة وستزور قبر المصطفى.

وبحت بكلماتها:

ـ . . . أمانة يا يحيى تقرأ لي الفاتحة هناك، وتبلغه سلامي.

ـ أبلغ سلامك لمن؟

(*) النص أعلاه مقتطف من رواية مدن تأكل العشب، الصادرة عن «دار الساقي».

ـ بلغ سلامي للنبي.

ـ النبي عايش!

ـ عايش عند ربه.

ـ وكيف أسلم لك عليه.

ـ جدتك أو خالتك سوف تعلّمك... لا تنسَ يا يحيى، ادعُ عند الروضة أن اللّه يجمعنا.

وانخرطت في بكاء جاهدت أن تكفكفه بتصنع الضحك، فلم تقو، فخطفتني لحضنها وبكت... كنت أحس بها ترتجف، وتلتهمني بقبل محمومة.

سمعتُ صوت جدتي في الخارج فأعادتني لموضعي، ومسحت دموعها بكمّ كرتتها الخضراء المطوقة بدنتيل باهت، وأعادت مصرها لرأسها بعد أن جمعت خصلاته النافرة تحت ذلك الغطاء:

ـ ... في طريقك سترى السيارات وسترى البحر، وسترى أشياء كثيرة وستعود لتحكي لنا عما رأيت.

ـ متى أعود؟

ـ عندما تقول لك خالتك عد تَعُدْ.

ما بين اقتراح جدتي وسفري أسبوع انطوى بسرعة متناهية، وفي آخر ليلة جلست على «شبرية» عالية لـ «تحنيتي». كانت تنكّس رأسها طويلاً وتحاول أن تضحك من بعض تصرفاتي التي دأبت على ممارستها في مثل هذه الحالات، لكن الضحكة لم تكن لتطاوعها بسهولة. شعرت بأن صوتها غدا ثقيلاً مبحوحاً تدفعه بجهد وهي تحاول تثبيتي على وضع معين. وتخلل الحناء بين فرجات أصابعي، صحت:

ـ يوم ختاني لم تفعلي كل هذا.

فزت فجأة وضمتني بقوة وهي تغمغم وبحتها تزداد ثقلاً:

ـ لا تُنسِك الغربةُ أمّك يا يحيى.

وأجهشت بالبكاء. وجدت نفسي أشاركها النشيج بلوعة وخوف مما سيأتي.

لم أرها متلهفة عليّ إلاّ يوم ختاني. ومن لهفتها أصرت على حضور الختان بين الرجال. كانت تدفعني لحلبة الرقص، وهي تحذّرني:

ـ إياك أن تتخبب[١].

ـ ....

ـ لا تجعل الناس يشمتون بنا.

ـ ....

ـ لا تدعهم يقولون تربية حرمة.

ـ ....

ـ لا ترمش بعينك وتفضحني وتفضح نفسك.

وصايا كثيرة كانت تدلقها على مسامعي وأنا أرقص وأسير صوب منصة الختان. كان صوت الزير صاخباً. أحسست بأن الريس خميس يلهب بعصاه قلبي فيتعالى وجيبه ويكاد يفر بنبضاته المتسارعة من صدري، فأندمج في الرقص ويشاركني البعض رقصات سريعة، وينسل لأظل داخل المضمار أحوم برقصات مجهدة محاولاً إتقان أدائها. كنت أشعر بالعيون تقف على كل حركة أؤديها.

ثمة زغاريد تتعالى من بعيد، وأصوات البنادق تعبر مسامعي بأزير ثاقب. وتعمَّد بعضهم أن يرخي بندقيته لتنطلق رصاصته أفقياً كالشهاب مخلِّفة دخاناً هزيلاً يتلاعب على رسخ البندقية. كانت زفة الختان تسير صوب المنصة ببطء وفرح، وأنا أقفز من مكان لآخر يحفُّ بي «الزقارون»[٢] وحملة البنادق ومجموعة من أهل القرية. كنت أشعر بالمهانة حين ألمح أمي تسير خلفنا بلهفة. وددت لو أني أستطيع أن أصيح بها كي تعود. أثناء رقصاتي أسترق النظر إلى وجهها المخمور بالشفقة والترقب والفرح. كانت ترفع يدها من بعيد وشفتاها تتمتمان، وحين تتقاعس كلماتها عن الوصول إليّ تخرج لسانها تذب الهواء بزغاريد ملتهبة.

(١) طريقة الختان المتّبعة في المناطق التهامية الجنوبية؛ أن يتهيأ من يُراد ختانه، فيضع جنبيته على صابره ويطلقْ بصره للامام من دون أن يرمش بأهدابه حتى يقوم الختان بقطع العلقة الصغيرة ويربط، فإن نظر المختون إلى قطعة أو رمش أو أظهر الخوف يُقال فلان تخبب، وتظل عيرته ما بقي حياً.

(٢) الزقارون: ضاربو الدفوف والطبال.

وصلت إلى «المختينة»[٣] فقفزت ووقفت منتصباً. كنت أسمع أعيرة البنادق تعبر هامتي وأنا محدق في الفضاء، سل الختان إزاري وأحسست بشفرة تجتز قلفتي فيفور الدم لزجاً متدفقاً. كانت عيناي مسمَّرتين في المدى لا تحدقان في شيء، كنت فقط أريد أن أجتاز هذه المحنة من دون أن أخلِّف العار لأمي. سمعت خالي جبريل يصيح:

ـ رفع رأسنا ابن خديج.

فأخذتني الحمية وصحت بالختان من دون أن يهتز لي رمش:

ـ أختن يا ختان واقطع من الزبان لخالي.

فامتدت شفرته الحادة واقتطعت شريحة من عانتي، فانطلقت أعيرة متوالية تزن في المدى ويتراقص دخانها على فوهات البنادق، فصحت:

ـ أختن يا ختان واقطع من شغافي لأمي.

امتدت شفرته لفخذي، كنت أشعر بدماء لزجة تفور أسفل قامتي وتنساب كأنهر صغيرة بين فخذي، تتعرج في انحناءات بعضها يتخثر وبعضها يواصل جريانه. لغط وزغاريد وأعيرة نارية ورجال يتصايحون:

ـ راجل من ظهر راجل.

أخذتني الحمية فأردت أن أقطع لكل من أعزه جزءاً من جسدي. كنت منفعلاً ومتهيجاً فصحت:

ـ أختن يا ختان. . .

وقبل أن أكمل جملتي كانت أمي قد خطفتني من فوق المختينة وهي تزغرد:

ـ لا تقتل نفسك يا ولدي.

فتخلصت من بين يديها وأصررت على مواصلة السير للبيت راقصاً، يومها قال الختان:

---

(٣) المختينة عبارة عن كداديف (وهي جمع كدافة) تتكون من القمائم عبر زمن طويل فتتحول إلى مكان مرتفع. والكداديف توجد في كل مكان بالقرية، إلاّ أن منصة الختان تُتار عادة في فلاة خارج القرية.

ـ لم أرَ مختوناً كابن خديج.

هذه الشجاعة كادت تُفقدني حياتي؛ فقد ظللت لثلاثة أشهر أتوجع من الجروح التي تقيَّحت وامتدت لتأكل شغافي وتشعبت لتطال تينك الخصيتين الخستين، وكلما تلمحني أمي أتوجع تضرب صدرها بهلع:

ـ أنا السبب. . . أنا السبب!

فتلومها جدتي على تخاذلها وتنهرها زاجرة:

ـ كل الرجال تأكلهم جروح الختان.

فترد بلوعة: ابني يتيم لو ختنته في البيت ما لامني أحد.

بقيت تجاورني طوال تلك المدة وهي تلوم نفسها، وتجاهد لإيقاف زحف تلك القروح مجرِّبة كل دواء تسمع به على أمل التئامها. وأقسمت بنذر ألاّ تدفعني لمكروه ـ بعدها ـ ما حييت. في الشهر الثالث من ختاني نحرَتْ خروفاً بجوار قبة السيد المكي وسفت عليّ من ترابه، وعادت تزغرد على طوال الطريق.

استيقظت صباح السفر، فوجدت أمي تحضنني وتشهق بصوت مكتوم، تغالبه بحة أحرقها نشيجها:

ـ يحيى. . . حان وقت السفر.

صوتها يأتيني وكأني مغروس في حلم صاخب، أفتح عيني وأغمضهما وأهرب في النوم مرة أخرى. . . فتمنحني بعض الوقت وتنكفئ. تحضنني وتمسِّد على شعري، وعندما تسمع أصوات الاستعجال من جدتي وبعض من يهيئ راحلتنا تهزُّني برفق وهي تستحثني:

ـ هيا يا بطل كلهما يومان وتعود إلينا.

بعد محاولات عدة استويت على فراشي، وتنعمت بلينها لبضع الوقت. كانت تتشاغل بتجهيز أقراص الدقيق المعجونة بالسمن والسكر ووضع ثوبين حائلين في بقشتي، وتغني لي بصوت رقيق:

وابـنـي حـج بي ولـبـى ... وقـبـر الـنـبـي بـيـاني
قـعـدت سـنـتـين مـدة ... ومـلـك الموت جـاني
وابـنـي غـسـل وحـنـط ... وسـدني يـمـاني

الختان والحلاقة الأولى والتوراة

الطُّقوس والهُوية الذَّكرية لدى الطائفة الأرثوذكسية المتطرفة في إسرائيل المعاصرة

يورام بيلو

من المعروف في إسرائيل المعاصرة أن «الحريديم» أو اليهود الأرثوذكس المتطرفين الذين يبلغ عددهم نحو ٦٠٠ ألف (١٠ في المئة من السكان) هم القطاع الأكثر التزاماً بالدين بين السكان. وإذ يتميّز الحريديم على نحو واضح بمظهرهم الغريب (اللحى، الضفائر الأذنية، طاقيات الرأس، والبدلة الداكنة من الطراز القديم، كما يليق بالطائفة، للرجال، والباروكة أو غطاء الرأس والملابس المتواضعة للنساء)، فإنهم يشتهرون بتمسكهم تمسكاً لا مهادنة فيه بالنص الأكثر تزمتاً من الهلاخا (الشريعة اليهودية). والمقدس عندهم يصبح «ثابتاً فينومنولوجياً» ينظِّم كل ناحية من نواحي الحياة اليومية.

وبرغم ما يوحّد اليهود الأرثوذكس المتزمتين من أصولية دينية (هايلمان وفريدمان Heilman and Friedman ١٩٩١) تعززها محاولات متعمَّدة للحفاظ على أنماط الحياة الاجتماعية ـ الثقافية للجماعات اليهودية التقليدية في القرون الماضية، فإنهم لا يشكلون كتلة صوانية متراصّة. بل إنهم في الحقيقة منقسمون إلى عدة مذاهب وأجنحة تتسم بصراعات مريرة على السطوة السياسية والمكافآت المادية والهيمنة الدينية. وكان الحد التاريخي الذي فصل اليهود «الحسيديم» المتحمسين ذوي التوجه الروحاني عن خصومهم العقلانيين (الميتناغديم) قد طُمس في القرن العشرين، ولكن المعسكرين والعديد من الفصائل العاملة في كل منهما احتفظت بمشاعر دينية متميّزة. وتمّ الحفاظ

بقوة على انقسام تاريخي آخر بين الأشكنازي والمزراحي أو اليهود السفرديم (بين ذوي الأصل الأوروبي وذوي الأصول الشرق أوسطية والشمال أفريقية على التوالي) في أوساط اليهود الإسرائيليين المتدينين حصراً، كما يدل استمرار الأحزاب السياسية الأرثوذكسية المتطرفة وأنظمتها التعليمية ونموّها بما يتفق والانقسام الإثني ـ الثقافي. وكما سأبين لاحقاً، فإن واقعة حلاقة الرأس الطقوسية التي تُجرى للصبيان في سن الثالثة هي في الغالب ظاهرة أشكنازية يمارسها الحسيديون والميتناغديم على السواء بأشكال مختلفة نوعاً ما.

كما تختلف الجماعات الأرثوذكسية المتزمتة على تنوعها في مواقفها من الدولة الصهيونية التي تتراوح بين القبول المتحفظ والإدانة المطلقة لإسرائيل كدولة ـ أمة ذات سيادة. ولكن هذه الجماعات موحّدة في معارضتها الصريحة لنمط الحياة العلماني الذي يتّبعه التيار الرئيسي في المجتمع الإسرائيلي. وهي إذ تسعى إلى عزل نفسها بأي ثمن عن تأثيرات الحداثة الملوَّثة فإنها تجنح إلى التمركز في أحياء سكنية مرسومة حدودها بوضوح. وهكذا يعيش غالبية اليهود الأرثوذكس المتطرفين في القدس، وبناي براك؛ وهي بلدة دينية بالكامل قرب تل أبيب. ولكن بسبب الضغوط السكانية وأزمة السكن في هذه المراكز اليوم، يمكن العثور على أحياء اليهود الحريديم في مستوطنات مدينية عديدة في عموم إسرائيل.

تجري الحياة في أحياء اليهود الأرثوذكس المتزمتين بموجب قواعد اجتماعية ـ ثقافية تختلف عن القواعد المتبعة في باقي المجتمع، حتى إنها تشكّل ثقافة صغرى تبني واقعاً اجتماعياً وبيئة سلوكية خاصين بها (يعملان بدورهما على بناء هذه الثقافة). وعند هؤلاء المنغمرين في هذه الثقافة الصغرى فإن المَثلين الروحيين التوأمين اللذين يجب اتباعهما بلا هوادة هما التطبيق الصارم لكل الفروض الدينية، ودراسة النصوص اليهودية المقدسة، لا سيما التلمود، في أكاديميات لاهوتية (يشيفوت) (انظر: هايلمان Heilman ١٩٨٦، وهيلمرايخ Helmreich ١٩٨٢). ويُنتظر من النساء أن يساهمن في الهدف الثاني المقصور على الرجال وحدهم، من خلال العناية بالبيت وأطفاله الكثيرين (لأن الإنجاب فرض من الفروض الكبرى يجب اتّباعه بكل صرامة)، وإذا اقتضت الحاجة فالعمل والاضطلاع بإعالة الأسرة.

ويتبدّى طابع العائلة الطهراني في قواعد دقيقة للسلوك المتواضع والفصل القاطع

بين الجنسين. ويضع هذا الفصل البنين والبنات في مدارين مختلفين اختلافاً تامّاً على صعيد التخالط الاجتماعي. فالصبيان في سن الثالثة يكونون منكبّين على الدراسة الدينية التي ستبقى محور حياتهم لسنوات قادمة، فيما يكون طريق تعلم البنات موجَّهاً نحو مجالات أكثر دنيوية. والنساء العاملات، إلى جانب نظام الرعاية الاجتماعية الراسخ الجذور وأشكال الدعم التي ترعاها الدولة، جعلن مواصلة الدراسة الدينية ممكنة للكثير من البالغين الشباب. ونتيجة لذلك أخذ مجتمع اليهود الأرثوذكس المتزمتين يصبح «مجتمع دارسين». وخارج عالم الدراسة وطلب العلم، فإن أهم مؤسسة لليهودي الأرثوذكسي المتطرف هي الكنيس حيث يصلي ثلاث مرّات في اليوم. كما يتمتع بمكانة بالغة الأهمية زعماء الجماعة الروحيون الذين غالبيتهم حاخامات مُرَسَّمون لاهوتياً تُطلَب مرجعيتهم المعنوية وتُقبَل مشورتهم الفقهية بلا نقاش.

وعلى رغم أيديولوجيتهم الانعزالية، فإن اليهود الأرثوذكس المتطرفين ليسوا مكتفين ذاتياً بما يؤدي إلى انفكاكهم انفكاكاً كاملاً عن المجتمع العلماني الذي يوجدون فيه بلا ارتياح. وعلى النقيض من ذلك ترتَّب على ما يتمتعون به من نفوذ انخراطهم المتزايد في القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية واعتمادهم المتسع على موارد الدولة. وحصيلة ذلك عملية صراع معقدة مع العالم العلماني: الجماعة تسعى إلى الحفاظ على حدودها ضده وحتى تحصينها في مواجهته، ولكن في الوقت نفسه يطرأ عليها تحول غير ظاهر في مجرى هذه العملية (رافيتسكي Ravitsky ١٩٩٣). وكان انعطاف العديد من المجموعات الأرثوذكسية المتطرفة إلى يمين الطيف السياسي، أحدَ التغيّرات البارزة داخل الجماعة في السنوات الأخيرة. وخلاصة القول أن الصورة النمطية لطائفة تشيح بأنظارها عن النشاط الذي يمور به العالم العلماني «الموجود هناك في الخارج»، صورة بعيدة عن الصواب.

بالتركيز على اليهود الأرثوذكس المتطرفين (الحريديم) في إسرائيل المعاصرة، أحاول في هذا المبحث استقصاء وتحديد معالم مجموعة من طقوس الطفولة بينهم، أجدها ذات أهمية بالغة في عملية غرس قيم الهوية الذكورية ومشاعرها.

تخضع غالبية أطفال اليهود الأرثوذكس المتزمتين في سن الثالثة اليوم إلى مسلسل طقوسي مزدوج ترتبط حلاقة الرأس الأولى فيه بدخول عالم الدراسة. وبرغم أن هذه

الممارسة الطقوسية أقل إلزاماً من طقوس الختان «برت ميلاح» و«بار ميتسفا» (الطقوس الدينية لتأهيل الصبي اليهودي لدى بلوغه سن الثالثة عشرة)، وبالتالي معروفة على نطاق أضيق خارج الأوساط الدينية اليهودية، فإنها طقس مرور بالغ التأثير عاطفياً، يزخر بالرمزية الثقافية وينطوي على تحول جسدي درامي. وهذه الخصائص تجعل طقوس حلاقة الرأس الأولى علامة بارزة على الطريق إلى الرجولة بين اليهود الأرثوذكس المتطرفين، تتبلور حول القيمة السامية لدراسة التوراة. وأنا أنظر إلى جميع المراسم اليهودية التي تتخلل دورة حياة الذكر، من الميلاد إلى الزواج، على أنها نظام متكامل واحد يشفِّر مستلزمات موجَّهة إلى أحد الجنسين تحديداً لتحقيق الذات من خلال طلب العلم. ولكنَّ منطقاً تحليلياً يقودني إلى فكّ شفرة المعاني النفسية ـ الثقافية لطقوس حلاقة الرأس ودخول المدرسة أساساً بالارتباط مع سلفها المراسيمي، الختان «برت ميلاح». وإجمالاً تذهب محاجتي إلى أن الختان أو «برت ميلاح» يحدث في وقت مبكر من الحياة بحيث إنه لا يمنح المختتَن كل القيم الروحية والعلمية التي كانت اليهودية الحاخامية الكلاسيكية تسبغها على الطقس الإسرائيلي القديم. لذا يتعين تكرار الختان في مرحلة لاحقة من الحياة، بعد اكتساب المهارات المعرفية الأساسية اللازمة لاستيعاب المُثُل الذكورية المتمحورة حول دراسة التوراة استيعاباً ابتدائياً. فأنا أنظر إلى تتابع الممارسة الطقوسية التي تجري في سن الثالثة على أنها «ختان ثانوي»، علامة مراسيمية تؤشّر إلى بداية رحلة الذكر، مدى الحياة في الحالة المثالية، عبر التجليات النصية للمقدس.

ومنهجياً، فإن أي تحليل سياقي للممارسات الطقوسية اليهودية يتعين، بسبب الأولية التي تُعطَى للنص في اليهودية، أن يُستكمل بمراتب نصية من الشروح التي تفسر الطقوس وتمنحها معنىً إضافياً. وأنا أتبع هذا النهج في تحليلي القائم على ملاحظات متعددة للطقوس[١]، ولكنه مشفوع أيضاً بإحالات توراتية وتلمودية وروحية متنوعة ثم خلاصات حاخامية وأنطولوجيات للتعاليم والعادات اليهودية

(١) كما سأوضحُ لاحقاً، فإن الساحة الرئيسية لطقس حلاقة الشعر في إسرائيل المعاصرة هي الحج إلى ضريح الحاخام شمعون بار يوهاي في ميرون بمناسبة مهرجان لاغ بعومر. وتحققت الملاحظات بشأن الطقس خلال عدة زيارات في أوائل الثمانينيات ومرة أخرى في أوائل التسعينيات، وذلك في سياق دراسة شاملة موضوعها التبجيل الشعبي للقديسين في إسرائيل المعاصرة (انظر: بيلو Bilu ١٩٨٤، ١٩٩٠). وأجريت الملاحظات بشأن طقوس التأهيل للمدرسة في القدس في مدرسة يهودية أرثوذكسية متزمتة خلال الفترة ١٩٩٦ ـ ١٩٩٨.

المرتبطة بطقوس الطفولة[٢]. وشيوع هذه الأعمال الأخيرة وتوافرها بسهولة لدى اليهود الأرثوذكس المتطرفين، فضلاً عن التقليد التأويلي القوي في اليهودية الذي يفسر التعليقات النقدية على النصوص الدينية تفسيراً مرناً من مصادر متنوعة ومتباينة، يمكن أن تخفف التوجسات من أن توضع في سلة واحدة عدة مصادر حاخامية تنتمي إلى مدارس وتقاليد مختلفة تمتد قرناً من الزمان. وليس من المبالغة القول إن البالغين الذكور من اليهود الأرثوذكس المتطرفين، أعضاء «جماعة العلماء» (فريدمان Friedman ١٩٨٧، ١٩٩١)، مطَّلعون على العديد من المصادر التي أقدمها هنا.

في الأدبيات الحاخامية الواسعة للتفسيرات التلمودية والقبلانية، يُعالَج ردم الفجوة بين عالم الجسد وعالم الرمزي الرحب بمصطلحات ذكورية تحديداً. ويُنظَر إلى وسم العلامة الجسدية للختان في جسم الذكر بصفة خاصة على أنه الخطوة الأولى في هذا الاتجاه، الغاية منها إعداد الذكر اليهودي «لدخول التوراة» ـ عالم الفروض الدينية والدعاء الروحي تنقله اللغة المقدسة للنص المقدس ـ. وللفكرة القائلة إن الرمزي ينبع من الجسدي جذور في لغات عديدة على شكل سجل مزدوج يحمل في آن معاني مادية ومجردة. واللغة العبرية ليست استثناء في هذا الأمر كما يبينّ العنوانان اللغويان الآتيان. فأولاً، إن كلمة «أوت» تفيد معنى «العلامة» (بما في ذلك علامة الختان، «أوت هابريت») ومعنى «حرف الأبجدية». وثانياً، إن لفظة «ميلاح» ذات الصوت المجانس تربط بين «ختان» و«كلمة» (كلاهما يُلفَظ «ميلاح»). وحقيقة أن للاسمين جذرين مختلفين برغم وجود صلة بينهما لم تمنع الخيال الحاخامي من نسج شبكة ارتباط كثيفة حول معنييهما[٣]. وبالاستناد إلى هذه الصلات القاموسية تربط المصادر الحاخامية الجسد اليهودي بالكلمة المقدسة في صياغات زاخرة بالمعاني الجنسية والتناسلية، وخاصة في النصوص الروحية[٤].

(٢) مصادري الرئيسية في تغطية فروض طقوس الطفولة وعاداتها وممارساتها كانت عملين حاخاميين جامعين صدرا مؤخراً بالعبرية. الأول، وعنوانه «في اليوم الثامن» (فيلهيلم ١٩٩٢) يتناول الختان. والثاني، «أنطولوجيا حلاقة الرأس» (سربريانسكي ١٩٩٠) يتناول طقوس سن الثالثة. ترجمة المقاطع المقتبَسة من العبرية مني، إلاّ ما يشير إلى خلاف ذلك.

(٣) للاطلاع على مناقشة حديثة العهد حول علاقة ميلاح ـ ميلاح على أساس النص الحسيدي الكلاسيكي «كيتر شيم توف»، انظر: غنسبرغ Ginsburg (١٩٩٧: ٩).

(٤) على سبيل المثال، يناقش وولفسن (١٩٥٧ ب) تفسيراً مستفيضاً من الـ «زوهار» الروحاني يربط =

ومرة أخرى، لا تقتصر الفكرة القائلة إن الجنسي هو المحرّك الحاسم في أساس الانتقال من الجسدي إلى الرمزي، على الخيال الحاخامي متمفصلاً في العبرية. فهي تتبدى بأسطع صورها في خطاب التحليل النفسي من بين منظومات فكرية أخرى. ويبدو أن جاك لاكان يتّبع تقريباً التقليد الحاخامي: إن الانتقال من القضيب الجسدي إلى القضيب الرمزي، بحسب تعبيره، هو «الارتقاء من علم الجسد إلى علم كوني للدلالات والألفاظ». وفي ديالكتيك الخسارة والتعويض بلا نهاية عند لاكان، ينظر إلى خطر الخصي على أنه دافع لتحويل عضو الذكر إلى «إدارة نظرية نافعة» قادرة على إيجاد «مدى تفسيري غير محدود» (باوي Bowie ١٩٩١: ١٢٩، ١٣٠). وأنا إذ أضع نصب عيني أن التحليل النفسي يميل إلى تقويض الفجوة بين الختان والخصي، أركز في هذا المبحث على المدى التفسيري، الذي يبدو أيضاً بلا حدود أحياناً، كما تطرحه الشروح الحاخامية للتعامل مع الانتقال من «الختان» (ميلاح) إلى «الكلمة» (ميلاح)؛ أي العبور من عالم الفيزيائي والجسدي إلى عالم المقدّس.

وينصبّ اهتمامي في هذه المقالة على أربع قيم ثقافية، هي: وعي الطفل المتنامي والتمييز بين الجنسين والطهارة والمعرفة. وتُصَفُّ القيم الثلاث الأولى بحيث تكون مستلزمات للرابعة: المَثَل الديني الأعلى لدراسة التوارة الذي يسعى إليه اليهود الأرثوذكس المتزمتون المعاصرون بحماسة لا نظير لها. وتتبدى الممارسة على النحو الآتي: طلب العلم مقصور على الرجال، وهو بوصفه نشاطاً فكرياً، يقتضي مستوى معيناً من التطور المعرفي، وخاصة الوعي والذاكرة، وبما أن النصوص التي يُراد تعلمها تُعتبر نصوصاً منزّلة ومقدّسة، فإن طلب العلم يستلزم أيضاً أفعال تطهير محدّدة. وطقوس الطفولة تبني هذا الاصطفاف وتنبني به.

الختان

إن «برت ميلاح» (عهد الختان)[5]، بوصفه الممارسةَ الطقوسيةَ التي من خلالها

= بسذاجة بين كلمتي «خطاب» و «كلام»، المشتقتين من الجذر العبري «نغد» وكلمة «قضيب» التي ينقلها التعبير الملطف الآخر «غد» (عصب).

(٥) الفعل الذي يُستخدم في العبرية لإبرام عهد هو على وجه الدقة فعل «القطع» (كما في «يقطع عهداً»). وهكذا يعمل الختان على الفصل والتوحيد في آن. فهو قطع مؤلم لكنه يربط (بوبارين =

يدخل الرُّضَّع الذكور في يومهم الثامن من الولادة إلى جماعة اليهود، يشكّل تمثيلاً مجسّداً للعهد بين الله والشعب اليهودي. ولكن هذا المعنى الروحي، الذي تؤكده صيغة كهنوتية من التوراة ويمفصله الأدب التفسيري لما بعد الكتاب المقدس (هوفمان Hoffman ١٩٩٦)، يُشفِّر أيضاً معاني أسبق، ما قبل النفي إلى بابل، للممارسة الإسرائيلية المرتبطة بتأمين النضج الجنسي والفحولة والخصوبة، وتأكيد الأصل الأبوي أيضاً (إيلبرغ ـ شوارتز Eilberg-Schwartz ١٩٩٠). وتقرّب هذه المعاني طقس الختان اليهودي من طقوس التأهيل القَبَلية في سن البلوغ. والحق، أن الرأي القائل إن المقدمة البدئية للطقس اليهودي تشكّل انتقالاً مراسيمياً إلى حياة البالغين، طرحه العديد من علماء التوراة (إيلبرغ ـ شوارتز ١٩٩٠: ١٤٢، غولدبرغ Goldberg ١٩٩٦، بروب Propp ١٩٨٧، ١٩٩٣). وهذا الرأي تسنده الحقيقة الماثلة في أن ختان البالغين الجماعي حاضر بوضوح في التوراة[6]، وأن صلات مختلفة تربط الختان بالزواج في السَّرد التوراتي (بروب، ١٩٩٣: ٥٠٨)، ولاحقاً في التقليد اليهودي[7]. كما أن لهذه العلاقة أساساً لغوياً: في حين أن «هتان» تعني في العبرية «العريس» أو «النسيب»[8]، فإن «الختانة» تعني في العربية «القرابة من خلال الزواج» و «عملية الختان»[9].

= وبوبارين Boyarin and Boyarin ١٩٩٧: ٣٩، انظر أيضاً كيرشنبلات غيمبليت Kirshenblatt Gimblett ١٩٨٢).

(٦) انظر على سبيل المثال، يشوع ٥: ٢ ـ ٩.

(٧) تتبدى المعادلة الرمزية بين طقوس الختان ومراسم الزواج في الإعلان الحاخامي عن عادات «برت ميلاح»، ومنها مثلاً: «ويُزيِّنونه (يزينون المولود الجديد ابن الثمانية أيام) بحلة قشيبة، كما في يوم زفافه، لأن من عادات النساء أن يسمين الختين عريساً (هتان) لاقترانه بالواحد القدس من خلال الختان» (فيلهيلم ١٩٩٢: ٣٧). ويسمى الختين «هتان هابريت» (عريس العهد) أو «هتان دميم» (عريس الدم»، وفق الرواية المشفّرة عن ختان ابن موسى في «الخروج» ٤، ٢٥، ٢٦). ولكن ينبغي أن يُلاحظ أن تسمية «العريس» تطلق أيضاً على الأطفال الذين يجري تأهيلهم في طقس حلاقة الرأس في سن الثالثة وفي طقوس بار ميتسفا الدينية في سن الثالثة عشرة. واللازمة التي تُردَّد في نهاية طقس الختان ـ «كما دخل العهد يدخل التوراة ومخدع الزوجية وحياة من الأعمال الصالحة» ـ تشهد على النظرة الحاخامية إلى طقوس مرور الذكر، من الولادة إلى الزواج، بوصف ذلك تسلسلاً متكاملاً.

(٨) من الجذر «هتن» الذي يشير في اللغات السامية القديمة إلى أشكال مختلفة من الصلات العائلية أو الطقوس. انظر: غولدبرغ Golberg (١٩٩٦: ٢١ ـ ٢٢).

(٩) في بعض المجتمعات الإسلامية حيث الختان «من الجائز أن يؤشر إلى بداية سن المراهقة وإعداد =

ومن دون الخوض في الأسباب المفترَضة لانتقال الختان الإسرائيلي القديم من سن البلوغ إلى سن الرضاعة (انظر: بروب ١٩٨٧ للاطلاع على عرض وتفسير أصلي)، فالواضح أن الختان بوصفه طقساً من طقوس العبور إلى الحياة يأتي بعد عملية الميلاد، نُظر إليه على أنه بالغ الأهمية لجعل المولود الجديد إنساناً. وكان الحاخامات يؤمنون بأن «الختان وُجِد لإصلاح الطبيعة» لأن «. . . الرجل لا يولد سليماً ويحتاج إلى تصليح الجسد والروح» (فيلهيلم Wilhelm ١٩٩٢: ٢٠٧). أكثر من ذلك، اعتُبر أن الختان يعكس قانوناً عاماً: «أياً يكن ما خُلق في الأيام الستة الأولى فإنه يحتاج إلى إعداد، فالخردل مثلاً يحتاج إلى تَحْلية، والبيقة تحتاج إلى تحلية، والقمح يحتاج إلى طحن، والإنسان أيضاً يحتاج إلى صقل»[10]. والحق، أن «البتر» و«الإزالة» و«الفصل»؛ مصطلحات أساسية في اليهودية، وهي أداة نموذجية لتحويل الطبيعة إلى ثقافة، أي «لتهويدها» (كوبر Cooper ١٩٨٧). وبهذا المعنى، يحفَل الختان بقائمة طويلة من قوانين الفصل والإزالة المرتبطة بالطعام (على سبيل المثال جعل اللحم قابلاً للأكل بإزالة عصب وريد الورك) والأضاحي والنذور (روبن Rubin ١٩٩٥: ١٦، ١٧). ويتسم المعادل بين الختان وممارسات الإزالة الطقوسية الأخرى في اليهودية بأهمية حاسمة للتحليل التالي.

الجنس والذاكرة والطهارة والمعرفة في الختان

بمفردات التمييز بين الجنسين يمكن الجدال بأن توقيت الختان في مرحلة مبكرة يجعله علامة مسار ذكوري واضح من بداية الحياة، بل «تمثيلاً للثنائية الثقافية الأساسية جداً بين الرجل والمرأة» (هوفمان ١٩٩٤: ٤٤). ومن الطروحات القوية بصفة خاصة حول أهمية الختان الحاسمة بوصفه جزءاً من عملية الميلاد، التأكيد الحاخامي أن روح المولود الجديد لن تسكنه إلاّ عند الختان. وفي طرح هذه الفكرة لتفسير واجب الأب في ختن ابنه، يُقال بصراحة إن الختان «امتداد لإنجاب الابن من جانب الأب»

= الطفل للزواج» (غيلادي Giladi ١٩٩٥: ٨٢٤). تُجرى العملية بممارسات موروثة مختلفة كمراسم تسبق الزواج (بروب Propp ١٩٨٧: ٥١٤ ـ ٥١٩).

(١٠) Genesis Rabba، ١١: ٦.

(فيلهيلم ١٩٩٢: ٢٢٦)[11]. وهكذا، يظهر «برت ميلاح» (الختان) بوصفه طقساً من طقوس «الإنجاب الكاذب» (شابيرو ولنك Shapiro and Linke ١٩٩٦). ومن خلال الرأي القائل إن «الختان هو مولد الرجل إلى حالته الثقافية في حين أن مولد الطفل هو «مجرد» ميلاد إلى حالة الطبيعة» (هوفمان ١٩٩٦: ١٤٧)، افترض الحاخامات رمزياً لأنفسهم الدور المتفوق في الإنسال. وكان التوضيح التفسيري ما بعد التوراتي الذي أسبغ على العملية معاني روحية ترتبط بالطهارة والعلم (تناقَش أدناه) من الوسائل الفعّالة بصفة خاصة في جعل الختان نمطاً متفوقاً من أنماط الخلق «الثقافي».

إن تصوير الختان على أنه طقس إنسال كاذب يقتصر على الذكور، يشكّل نظرة مستقطَبة (ويتشكّل بنظرة مستقطَبة) إلى الرجل والمرأة. والمعاملة الحاخامية للفوارق بين الجنسين تستند بقوة إلى الفكرة القائلة بقرب الأنثى من «الطبيعة» (أورتنر Ortner ١٩٩٦). وهناك وجهان لذلك في الأدب الحاخامي. فمن جهة تكون المرأة في حِلّ من الالتزام بغالبية الفروض اليهودية ولا تكون خاضعة لأي ترسيم أو «تصحيح» جسدي في بداية الحياة[12]. ومن الجهة الثانية، إذ يكون هذا التصحيح بمثابة تأهيل لدخول جماعة العهد، فإنه يترك المرأة في موقع ملتَبس ومتدنٍّ ثقافياً، عاجزةً عن تجاوز «طبيعتها». ونظراً إلى كون المرأة أسيرةَ دورات محدَّدة بيولوجياً من الإفرازات اللاإرادية والعصية على التحكم بها، وبالتالي فهي إفرازات جسدية ملوَّثة (إيلبرغ ـ شوارتز ١٩٩٠: ١٧٧، ١٩٤)، فإن طبعها أيضاً يُعَد طبعاً معوَّقاً (إيلبرغ ـ شوارتز ودونايغر Doniger ١٩٩٥).

إن ختان الرضّع الذكور بوصفه طقساً من طقوس الإنجاب الكاذب، يتجاوز مع عملية الميلاد، فيكون مفهوماً أكثر في هذا الضوء. ولكن توقيت المراسم بحيث تقام في مرحلة مبكرة، يطرح في الآن نفسه مشكلتين حاسمتين تُستثنى منهما طقوس التأهيل إلى عالم البالغين. ويتمثّل جوهر محاجتي في أن هذا التسلسل الطقوسي في سن الثالثة يمكن أن يُعتبر مسعى ثقافياً للتعامل مع هذه المشاكل.

(١١) على هذا المنوال يُفترض أن أفكار الأب وخواطره خلال الوليمة التي تعقب الختان، تشكّل روح المولود الجديد (فيلهيلم Wilhelm ١٩٩٢: ٢٢٦).

(١٢) زعم حكيم تلمودي «أن المرأة مثل الشخص الختين» (التلمود البابلي، أفودا زارا ٢٦ ب، انظر أيضاً، روبن Rubin ١٩٩٥: ٩١).

فأولاً، إن الضرورات البيولوجية تربط الطفل المختتَن بأمه، ولا يمكن إدخاله مباشرة إلى مجال ذكوري تحديداً. والطقوس تبني كعهدها حالة نموذجية، تصوّر الأمور كما ينبغي أن تكون. ومراسم الختان تتبع هذا النهج، ولكن رسالتها المؤمّلة لا يمكن أن تتحقق. والختان شأنه شأن كل طقوس الطفولة اليهودية، يشكّل برهة من الاستبعادية الذكورية يُصادَر الرضيع فيها من أمه ويوضع مؤقتاً في بيئة ذكورية حصراً (روبن، ١٩٩٥: ١٧). وتتضح درجة مشاركة الذكور في الطقس من الوصف التالي لختان تقليدي «برت ميلاح» مقتبَس من كتاب عن العادات اليهودية:

«تأتي نساء بالمولود الجديد إلى الكنيس ويسلمنه إلى أبيه، فيمسكه الأب ويتلو «الصلاة المناسبة» ثم يسلمه إلى الـ «موهيل» (الخاتن) الذي يضعه على الكرسي المعَد لأليجا (النبي). ثم يسلمه الخاتن إلى الـ «سنداك» (الرجل الذي يمسك الطفل في حضنه خلال العملية) ويؤدي عملية الختان ويتلو الأب (صلاة خاصة). ويقدم الـ «شلياخ تسيبور» (قائد القداس) البركات على النبيذ والبهارات ويشم الحاضرون الملاءة مع الآس الذي يوزعه الـ «بعال حبريت» (تعني حرفياً: «صاحب العهد»)، وهو دور طقوسي يتداخل أحياناً مع دور الـ «سنداك») بمساعدة الـ «شماش» (شماس الكنيس)» (غلس Gliss ١٩٦٨: ٢٨٤).

بعد نقل الطفل من النساء إلى الأب قبل المراسم، ينخرط ما لا يقل عن تسع فئات من الذكور في مُجريات الطقس، بمن فيهم الطفل والنبي أليجا والحضور. ومن المغري إعادة تفسير مصطلح «قطع العهد» العبراني الذي يبدو تناقضاً في الألفاظ[١٣] بمفردات التمييز بين الجنسين: يُفترض بالختان أن يفصل الطفل عن أمه ويربطه بأبيه (والأب في السماء).

وينبغي أن يُلاحَظ أن هذا الاستئثار الذكوري بالختان متموضع تاريخياً مثله مثل طقوس عبور يهودية أخرى تمثّل الانتقال من مرحلة إلى أخرى. فحتى القرن الثالث عشر كانت النساء جزءاً مكمِّلاً من الطقس، ولكن ابتداء من ذلك الوقت أُبعدت تدريجياً عنه (هوفمان ١٩٩٦: ١٩٠ ـ ٢٠٧). ويُخفَّف هذا الإبعاد في الطقوس المعاصرة حيث تكون النساء عادة حاضرات بين المحتفلين، ولكنهن في حلبات

(١٣) انظر الهامش ٥.

احتفالية عامة أخرى يكن مشاركات هامشيات، منفصلات عن الذكور وبلا أي دور طقوسي.

ولكن على ما في الطقس من إلزام، فإن الأحكام البيولوجية تطغى على المَثل الثقافي الأعلى للتمييز بين الجنسين. إذ يُعاد الطفل بعد الختان إلى أمه وينغمر مجدداً في بيئة أنثوية نظراً للفصل القاطع بين الجنسين. ويتقدم التوتر بين الطبيعة والثقافة في بداية الحياة ليحتل بقوة موقع الصدارة لدى التعامل مع التلوث الذي تسببه المرأة. فالمرأة الحائض يُفترض ألاّ تمس أدوات المطبخ التي يستخدمها زوجها في البيت. ولكن ماذا عن طفلها الذكر؟ تُمنَح الموافقة على مضض: «بسبب الحاجة الملحة (ميدو عاك) سُمح لها بإرضاع ابنها» (غلس، ١٩٦٨: ٢٧٠). والفترة المعيارية للرضاعة هي عامان، تكون فترة ارتباط حميم بالأم.

ثانياً، صحيح أن كل طقس هو تواصل ثقافي عميق المغزى، ولكن الرضيع لا يفقه شيئاً من الرسالة في الختان: إنها رسالة مكتوبة جسدياً ولكنها ليست مكتوبة ذهنياً، لأنها لا يمكن أبداً أن تُستذكَر استذكاراً واعياً. والختان بوصفه علامة جسدية، دائمة على نحو لا يُمحى، يمكن النظر إليه على أنه وسيلة مجسِّدة «لنقل ذكرى هُوية اجتماعية خارج المعرفة والنص» (زاتس ليت Zatz Litt، ١٩٩٧: ٢٢). فالطفل المبتور طفل مربوط إلى الأبد. ولكن من المستبعد أن يكون هذا التمثيل المجَسَّد قادراً على تسجيل الأثر العاطفي للعملية ومغزاها التحويلي إلى ذهن الرضيع، وإن كان قادراً على أن يكون بمثابة «مستودع لطائفة كاملة من المعاني الجديدة» (المصدر السابق، ص ٢٣، انظر أيضاً، بوياربن وبوياربن Boyarin and Boyarin، ١٩٩٥). بل إن حقيقة أن الفرض لا يقوم على قصد واع وإنجاز طوعي، تستثير ألغازاً عديدة وجملة من التعليقات في الأدب الحاخامي[١٤]. وهذه المشكلة غير موجودة في الإسلام (عدا عن المجتمعات القَبَلية)، حيث كثيراً ما يجري الختان في سن أكبر برغم تفاوت العمل الحقيقي تفاوتاً واسعاً في عموم الفضاء الإسلامي. ويقول ويسترمارك (Westermark) في وصفه الختان في المغرب: «إن من المرغوب في مناطق عديدة من البلاد أن تُجرى

(١٤) من التفسيرات الشائعة أن أداء هذا الأمر طوعاً يُعلَّق «لأدائه لاحقاً عندما يجيز الطفل، وقد شب الآن، ختان طفله هو» (بوياربن وبوياربن، ١٩٩٥: ٢٨). للاطلاع على تقارير أخرى، انظر (فيلهيلم، ١٩٩٢: ١٦٨ ـ ١٨١).

العملية ذات العلاقة في سن متأخرة بحيث يستطيع الصبي أن يتذكرها في المستقبل» (١٩٢٦ II: ٤١٧). والحق، أن التقارير الإثنوغرافية تشير إلى أن الختان في الإسلام يمكن أن يكون خبرة مشحونة عاطفياً إلى حد كبير وتُذكر بوضوح (على سبيل المثال كرابانزانو Crapanzano، ١٩٨١). و«برت ميلاح» أو الختان مشكَّلاً في منظومة دينية حيث إحياء ذكرى الأحداث يسود كل ناحية من نواحي الممارسة الطقوسية (يروشالمي Yerushalmi، ١٩٨٢)، يمكن أن يُنظر إليه (الختان) حقاً على أنه برهة في «ذكرى مجسَّدة». ولكن الأرجح أنه لا يمكن أن ينتج ذلك النوع من الخبرات المستَذْكَرة التي يولدها التمثيل بالأعضاء التناسلية في أجواء طقوسية، حيث يكون الأطفال أكبر سناً بكثير. وتكون هذه الثغرة لافتة حين نلاحظ أن كلمتي «ذكر» (زَخر في العبرية) و «ذاكرة» (زخير أو زخارون) مشتقتان من جذر واحد (زخر).

ولمعالجة المشكلتين اللتين ينطوي عليهما ختان الرضع، علينا أولاً أن نلقي ضوءاً على الموقع الإشكالي في الختان (برت ميلاح) لقيمتين أخريين تحددان شكل الهوية الذكورية، هما الطهارة والمعرفة.

إن عدم طهارة الأم عند المخاض يلوِّث الرضيع. والختان إذ لا يتم إلاّ بعد انتهاء حالة الأم من اللانظافة الشديدة على امتداد سبعة أيام، يشير إلى الانتقال من اللاطهارة إلى الطهارة. وبخلاف دم الأم الذي يرتبط بالخطيئة وانعدام الحشمة والموت، فإن دم العملية يشير إلى الفضيلة والكمال والبركة (إيلبرغ ـ شوارتز ١٩٩٠: ١٨١؛ هوفمان ١٩٩٦: ١٤٦). وبمساواته مع دم الأضحية في عيد الفصح، استُخدم في بعض المجتمعات كعلاج لكل الأمراض (غلس ١٩٦٨: ٢٨٧؛ روبن ١٩٩٥: ١٠٥). وعلى النقيض من دم العملية فإن القُلفة (أورلا)؛ ذلك الجزء «الزائد» من الجسم الذي يتعين بتره ليكون المرء يهودياً، تُعَد كريهة وغير طاهرة. وقد فُصِّلت هذه المعاني السلبية في النصوص الروحية اليهودية، حيث تكون للقُلفة أحياناً دلالات أنثوية. وتزخر هذه الأفكار بتأويلات محلية للختان قبل سن البلوغ، باعتبار أن الهدف منه إزالة المخلفات الأنثوية من الجسم لتسهيل عملية التأهيل إلى عالم الرجولة (ترنر Turner ١٩٦٢). واتبعتْ هذا النهج بعض التفسيرات التحليلية النفسية للختان اليهودي (ننبرغ Nunberg ١٩٤٩؛ رايك Reik ١٩٣١).

نلاحظ أن عملية الختان تتكوّن من فعلين: «ميلاح»، أو إزالة القُلفة، و «برياح»

(الكشف)، أو سحب الغشاء للكشف بالكامل عن الحَشَفة[١٥]. والفعل الثاني يستكمل الأول. فهو جسدياً يجعل الختان عملية لا رجعة فيها[١٦]. وعلى المستوى الرمزي ـ الروحاني يتكفل بإخضاع الغشاء الذي يُساوى بـ «الجانب الآخر» أو العالم الشيطاني، إلى سيطرة الجانب الداخلي (فيلهيلم ١٩٩٢: ٦٧). وهذا المفهوم ذو المستويين للختان يضفي عليه معنى مزدوجاً ـ ازدواجية تلقى سنداً آخر من حقيقة أن أعضاء أخرى إلى جانب القضيب تصوَّر في التوراة على أن لها قُلفة ـ. فالأذنان والفم والقلب يمكن أن تكون «أريليم» أو أعضاء غير مختونة (إيلبرغ ـ شوارتز ١٩٩٠: ١٤٨ ـ ١٤٩). وفعل «برياح» القائم على إزالة الغطاء والكشف يرتبط باكتشاف القلب الطاهر (فيلهيلم ١٩٩٢: ٧١). فالقُلُف غير القضيبية تتطلب ختاناً استعارياً. وبدلاً من البتر الجسدي يترتب على ختانها الاستعاري تصحيح روحي لجوهر المرء الداخلي. ويقوم هذا التصحيح على خطاب: سماع كلمات الرب وتلاوتها وفهمها. وهكذا تُدمج «ميلاح» التي تعني «ختان» و «ميلاح» التي تعني «كلمة». والأكثر من ذلك يؤكد تفسير روحاني أن هناك علاقة بين «الختان» (ميلاح) و «الفم» (بيه) لأن للكلمتين قيمة عددية واحدة هي ٨٥ في العبرية (المصدر السابق، ص ٢٣٦). يصف «سِفر التكوين» (سِفر يتسيرا) في شرح البداية التوراتية «أن الكلمة سبقت العالم»، كيف خُلق الكون من الأرقام الـ ٢٢ للأبجدية العبرية. ولكن للحروف تمثيلات جسدية أيضاً تُستخدم في صفين أفقيين على امتداد الجزء السفلي والجزء العلوي من الجسم. ويشمل الجزء السفلي الذي يسمى «عهد القضيب» الأصابع العشرة مع القضيب في الوسط، بينما يضم الجزء العلوي الذي يسمى «عهد اللسان» الأصابع العشرة وبينها اللسان. ويوضع المستويان في مواجهة أحدهما للآخر. وبما أن اللسان (لشون) يفيد، كما في لغات أخرى، معنى «الخطاب» أيضاً، فليس من المستغرَب أن أحد التفسيرات الحاخامية يجادل بأن الختان يشير أيضاً إلى «قولة» أو «قول» ـ عاميرة ـ (المصدر السابق،

---

(١٥) ميلاح وبرياح يعقبهما فعل آخر هو ميتسيستاح (فعل «المص»). في الماضي كان الخاتن يمتص دم الجرح بعد العملية ليمنعه من التخثر في وقت مبكر جداً (روبن ١٩٩٥: ١٠٢). واليوم يستخدم غالبية الختّان أنبوباً رفيعاً ماصاً لهذا الغرض.

(١٦) تاريخياً، لعل فعل «برياح» أضيف إلى «ميلاح» لإبعاد إغراء السعي إلى إعادة القُلفة تحت ضغط خارجي لاعتناق ديانة أخرى، أو للتظاهر بأن الختين غير يهودي (روبن ١٩٩٥: ١٠١).

ص ١٩٦)[١٧]. ويذهب تفسير آخر إلى أن الختان والتوراة شيء واحد لأن الـ «ميلاح» الخارجي (الجسدي) ينطوي على «ميلاح» (روحي) للقلب، يفتح المرء للتوراة (المصدر السابق، ص ٢٢١). وعلى المرء أن يطهِّر قلبه لدخول عالم النص المقدس. وقول أيوب إنه يرى اللّه في لحمه (أيوب ١٩: ٢٦) الذي يُنسب في تعليق تفسيري (مدراشي) إلى إبراهيم، قُدم بوصفه يشير إلى تقديس الجسد من خلال الختان وتحويله إلى وعاء لائق بقدسية التوراة. ولم يكن إبراهيم مُنح امتياز إنزال الوحي عليه إلاّ بعد ختانه (وولفسن Wolfson ١٩٨٧). وهكذا تكون الطهارة من مستلزمات استقبال المقدس، الشيء الذي أصبح في اليهودية الكلاسيكية يرتبط بالنص: لـ «برت ميلاح» (الختان) فضيلة تطهير دمه (دم الختين) وجعله قادراً على تلقي تعاليم التوراة» (فيلهيلم ١٩٩٢: ٢٢٢). وينقلنا هذا إلى موقع المعرفة غير الثابت في الختان.

بحسب تفسير تلمودي معروف، يكون الجنين في رحم أمه كلي المعرفة. فهو «ينظر ويرى من نهاية العالم إلى نهايته الأخرى» و «يُعَلَّم التوراة كلها من البداية إلى النهاية»[١٨]. وتقدم قراءة استعارية لعبارة أخرى في هذا المرجع ـ «نور (حرفياً «شمعة») يضيء فوق رأسه» ـ تفسيراً لهذه المَلَكات النبوغية التي تسبق الولادة. وترمز الشمعة إلى الروح التي، بوصفها شرارة مقدسة لا يقيّدها حيز الجسد المحدَّد، تكون فكرياً بلا حدود. ومرة أخرى يكون هذا النبوغ البدئي قائماً على طهارة بدئية. ففي الرحم يتغذى الجنين من طريق حبل السرة، وبالتالي يمكن الحفاظ على فصل جسدي بين المادي والروحي: الفكر بلا حدود لأن الفم يمكن أن يُستخدَم للمدرس حصراً (المصدر السابق، ص ٢٥٧، ٢٥٨).

ولكن هذه الحالة الهانئة قصيرة العمر: في لحظة المخاض يضرب ملاك كل صبي رضيع على شفته العليا فيصيبه بفقدان الذاكرة. ويمكن النظر إلى هذا الفعل على أنه المعادل اليهودي لفكرة الجُرح الولادي في التحليل النفسي. وتُعَد الأيام السبعة الأولى من الحياة، التي تنتهي بالختان، أسبوعَ حداد سببه مزدوج: اللاطهارة المرتبطة

(١٧) يبدو المعنى المزدوج لكلمة «ميلاح» شبيهاً بتراتبية بولس بين ما هو «في الجسد» وما هو «في الروح». ولكن الأخير (الذي يتحقق في التعميد) يعوض عند بولس عن الأول في حين أن المعنيين عند الحاخامات يكملان أحدهما الآخر ويتجسّدان في الختان (بوياربن وبوياربن ١٩٩٥: ٢١).

(١٨) التلمود البابلي: *Balylonian Talmud* (١٩٥٩)، Niddah 30b

بالولادة، وفقدان الذاكرة المرتبط بالميلاد (المصدر السابق، ص ٨٦، ٢٦٨). وبعد محو الآثار الأفلاطونية للعلم والمعرفة قبل الولادة، يصبح طلب العلم مثقّلاً وبطيئاً. ويكون المطلوب عملية متواصلة من التطهير لاستيعاب التوراة بنجاح. وكما رأينا سابقاً، فإن الختان يوفر الشروط اللازمة لدخول عالم التوراة. وبحسب وولفسن (١٩٨٧ أ، ١٩٨٧ ب)، فإن الروحانيين يعتقدون أن علامة (أوت) الختان كانت ختماً سحرياً يتألف من حروف اسم اللّه. وهكذا «من لحم القضيب يرى المرء الإلهي بحق، لأن تيتراغراماتون Tetragrammaton (اسم اللّه في العبرية مكتوباً بأربعة حروف ـ يهوه ـ (من اليونانية) مطبوع على هذا العضو...» (وولفسن ١٩٨٧ أ: ١١٠). وهذا اللقاء بين الرمزية التي تخلع صفات بشرية على الإله والرمزية اللغوية يحوِّل الجسدي إلى روحي. ومن الانعكاسات الأخرى لارتباط اللفظتين ميلاح ـ ميلاح، أو الأقرب إلى المعنى هنا «أوت» (علامة جسدية) و«أوت» (حرف أبجدي) التكافؤ الروحي بين الفتح الجسدي في الختان، خاصة في فعل «الكشف عن القُلفة» ـ برياح ـ و «الفتح» التفسيري للنص (أو «تفكيكه»). وللمحاجّتين صلة بينهما لأن التوراة هي المظهر المادي للإلهي. والمسافة الممتدة بين الفتح الجسدي والفتح التفسيري للنص يتوسطها فتح الفم ـ نظراً إلى أن «ختان» و«فم» كلمتان متعادلتان عددياً ـ لدراسة التوراة (فيلهيلم ١٩٩٢: ٢٣٥)[١٩].

والختان بوصفه طقساً تطهيرياً يشكّل الشرط اللازم للتعلم. ولكن الطريق إلى تحقيق المُثُل الثقافية العليا للرجولة طريق وعر ومحفوف بالصعاب. وما يؤكد هذه المشقات تفسير للاستجابة التي تُردَّد في نهاية طقوس الختان، يذهب إلى أن الصبي الرضيع «إذ يدخل العهد له أيضاً أن يدخل التوراة، ومخدع الزوجية و(حياة من) الأعمال الصالحة»[٢٠]. و«ما فرض الختان إلاّ مدخل. فعلى المرء أن يوظف الكثير من العمل والجهد ليكون طيِّعاً، ويدخل مقامات المقدس والإيمان، ويختن قُلفة القلب

(١٩) يذهب تفسير حاخامي إلى أن يوسف عندما حاول إقناع إخوته بهويته اليهودية حين التم شملهم لأول مرة في مصر، أراهم أنه ختين وتكلم معهم بالعبرية، اللسان المقدس. مرة أخرى تكون العلاقة بين الختان والخطاب (ميلاح ـ ميلاح) قائمة برسوخ (Genesis Rabba 92: 10).

(٢٠) إذا كانت «الأعمال الصالحة» ترتبط بالأغلبية الدينية (بار ميتسفا)، فإن الاستجابة تربط بين جميع العلامات الطقوسية في مسار حياة الذكر، من الولادة إلى الزواج.

ويطهر باقي الأعضاء» (المصدر السابق، ص ٢٠٥).

إن المأزق المزدوج الذي ينطوي عليه الختان (برت ميلاح) ـ غياب الخبرة المستذكَرة (مشكلة الوعي) والرابطة الأنثوية مع الطفل (مشكلة الجنس) ـ يعلَّق بالضرورة تحقيق المثلين الثقافيين الآخرين للذكورة مجسّدة بالطقس. إذ غني عن القول إن طلب العلم محال من دون وعي ابتدائي ومهارات معرفية أساسية. والطهارة، الشرط المسبق لطلب العلم، يصعب تحقيقها ما دام الطفل مكشوفاً على نحو خطر لتلوث المرأة.

تعالج طقوس الحلاقة الأولى لشعر الرأس والتأهل للمدرسة، التوجسات المرتبطة بختان الرضّع، من خلال إعادة بناء التمييز بين الجنسين والطهارة والمعرفة لدى الصبيان الناضجين معرفياً بما فيه الكفاية للشروع في استيعاب النصوص الثقافية ذات الصلة بهذه القيم. ويكون هذا الاستيعاب ابتدائياً يشير إلى البداية نفسها في عملية مديدة لصنع الذكر اليهودي. ولكن سن الثالثة تتيح قدْراً من التوافق الزمني بين الإيقاعات البيولوجية ـ النضجية والإيقاعات الثقافية، يكون متعذراً بالكامل في بداية الحياة. وقبل أن يُناقَش معنى هذا التوافق الزمني لا بدّ من عرض موجز للطقوس.

طقس الحلاقة الأولى

خلال السنوات الثلاث الأولى من العمر يُترك شعر الأطفال الذكور لدى سائر الجماعات والطوائف اليهودية الأرثوذكسية المتزمتة بلا تزيين. والحلاقة الأولى حدث مراسيمي يُقام عادة في عيد ميلاد الطفل الثالث أو خلال مهرجان لاغ بعومر ـ في اليوم الثالث والثلاثين بعد عيد الفصح ـ في السنة الثالثة نفسها من عمر الطفل. ويُقام المهرجان بمناسبة «حلولة» (إحياء ذكرى وفاة) الحاخام شمعون بار يوهاي، وهو شخصية مرموقة من القرن الثاني وعلى ما يُفترَض مؤلف الـ **زوهار** (كتاب الإشراق)؛ النص الشرعي للروحانية اليهودية. ولا ريب في أن الحج الجماعي لضريح الحاخام شمعون في ميرون قرب مدينة صفد الشمالية يُعتبر أكبر ملتقى سنوي في إسرائيل يشارك فيه نحو ٢٠٠ ألف محتفل.

وتُعلَن بداية الاحتفال بحدثين يقامان عشية مهرجان «بعومر»، هما الموكب الذي ينطلق من صفد إلى ميرون حاملاً التوراة مدوَّنة على لفة من الرَّق تعود إلى العائلة التي

بنت الحَرَم في القرن التاسع عشر، وإشعال نارين على سطح الحرم. وتجمع مناسبة «الحلولة» حجاجاً يهوداً من أصول مختلفة أكثرهم المحتفلون من ذوي الأصول الشمال إفريقية والشرق أوسطية. ولكن الأشكناز الحسيديين لا يقلون بروزاً عنهم بصفوفهم المتراصة وبدلاتهم السوداء وانغمارهم في نشاطات تعبدية. وتتوافد هاتان المجموعتان إلى داخل الحرم وحوله محتشدتين تحت خيمة قديس كاريزمي. ولكن طرقهما في الاحتفال بـ «الحلولة» طرق مختلفة. فالكثير من حجاج المزراحي يمضون أياماً عديدة في ميرون حيث يخيمون في أجواء شبيهة بأجواء النزهة على السفوح الخضراء بالأحراش حول الموقع. وهم يلتقون هناك في مجموعات من الأقارب والأصدقاء، الذكور والإناث معاً، حيث يولمون على لحم الضأن المذبوح ويعبون كميات كبيرة من المشروبات الكحولية ويغنون ويرقصون ويسردون معجزات القديس. والصعود إلى الضريح، وهو الذروة الروحية لمناسبة «الحلولة»، لا يشكّل إلاّ جزءاً ضئيلاً من الوقت الذي يقضونه في ميرون.

وعلى النقيض منهم يلتزم الزوار الحسيديون بالفصل القاطع بين الجنسين. وإقامتهم في ميرون مقصورة زمنياً على مناسبة «الحلولة» نفسها ومحدَّدة مكانياً بتخوم الحرم. وهناك يمارسون صلوات تعبدية على أضرحة شمعون وغيره من الأولياء الصالحين ويؤدون رقصات وَجْدية في فناء الحرم الداخلي وعلى سطحه. وهم إذ يتقمصون دور «الخبراء في الطقوس»، يتجنبون عادة المخيمات والمهرجان الزاهي الكبير خارج الحرم حيث الأجواء بهيجة وأحياناً مغرقة في الملذات.

واحتفال «لاغ بعومر حلولة» هو المناسبة البارزة لطقس الحلاقة الأولى، التي تفضلها بالأساس الجماعات الحسيدية ذات التوجه الروحاني. أما في الدوائر الأرثوذكسية المتطرفة، غير الحسيدية، فإن الطقس يُقام على نحو معهود في البيت أو في الكنيس المحلي، برغم أن نقاط تقاطع أخرى بين المكان والزمان ممكنة أيضاً (في أضرحة أخرى بمناسبة «لاغ بعومر»، أو في ميرون بمناسبة عيد ميلاد الطفل أو في مناسبات احتفالية أخرى). والوصف التالي يشير إلى الطقس النموذجي في ميرون.

يشي الاسم الشعبي للطقس، «حلاقة»، وهي كلمة عربية، بأصله الشرق أوسطي المحلي. وبرغم أن غالبية المشاركين من الحسيديين الأشكناز فإن استعمال التسمية اليدية للطقس، «أبشيرين»، أقل شيوعاً. ويتميّز الصبيان ذوو السنوات

الثلاث، الذين يصلون مع عائلاتهم إلى بوابات ضريح الحاخام شمعون، بشعرهم الحريري الطويل (طليق أو مربوط بأشرطة لطيفة أو موشى بربطات براقة) وأزيائهم الذكورية الاحتفالية وقلنسواتهم الجميلة (مفردها في العبرية أيضاً «قبعة») وملابسهم الداخلية ذات الزوايا الأربع (مفردها في العبرية «تسيتسيت» أو «تاليت قطن»). ويُقسم الفناء الداخلي للضريح حيث يُقام الطقس بحاجز داكن إلى صالون للرجال فقط وآخر للنساء فقط. وتتابع النساء الاحتفال من خلال ثقوب صغيرة في الحاجز أو من الشرفات المطلة على الفناء والمفصولة أيضاً على أساس الجنس.

تجري طقوس الحلاقة على الخلفية الوَجْدية لحلولة الحاخام شمعون. ومن الصباح حتى المساء تتوافد إلى الفناء أفواج من اليهود الحسيديين، غالبيتهم من طلاب «يشيفا» (الأكاديمية الدينية) مع حاخاماتهم، ويرقصون بنشوة على موسيقى تصم الآذان من عزف فرقة «كليزمر»، مكبَّرة في سائر أنحاء الضريح. وينشد قائد الفرقة أغاني في مديح الروحاني الكبير بنبضات متكررة، فيما يمسك الراقصون كل بكتفي الذي أمامه مرددين المقاطع بأصوات لاهثة. وإذ يجثم الأطفال على أكتاف آبائهم الذين يتقافزون ويتأرجحون ويتمايلون مع إيقاع الرقصة، يكونون في المركز الداخلي لهذه الدوامة الكثيفة تحيطهم حلقات من الراقصين الذكور. ومن الواضح أن للموسيقى والأغاني والحركة الإيقاعية ومكان الجلوس المرتفع، أثرها في الأطفال. وإذ يتشبث الأطفال بآبائهم، يبدو الكثير منهم دائخين وضائعين. وبعضهم يأخذ في البكاء خوفاً، بينما يبدو البعض الآخر فرحاً بموقعه المرتفع. ومما يخفف درجة ضياعهم حقيقة إغداق الهدايا عليهم والدعوات لهم بالارتقاء إلى مستوى مكانتهم الجديدة كأولاد (مفرد ولد في العبرية يَلَد) لا كأطفال رضع (مفرد رضيع «تينوك»). وإلى جانب الأزياء الاحتفالية والملابس الطقوسية التي يرتديها غالبية الأطفال لأول مرة، يتباهى العديد منهم بنظارات شمسية زاهية الألوان، ويحملون أعلاماً وحقائب من الحلوى بأيديهم.

ومن الشرفات المطلة على الفناء يزداد الفصل بين الجنسين حدة بالتعارض في الألوان: الأزياء الزاهية على جانب الإناث، واللباس الأسود والأبيض على جانب الذكور. وتكون أزياء الأطفال عادة كملابس آبائهم في طرازها وألوانها برغم أنها مصنوعة من الكتان البراق، عالي النوعية، أو من الحرير. وهذا التناغم يجعلهم يتوالفون مع أجواء البالغين المحيطة بهم.

وبرغم ما يتسم به الرقص والغناء من دور متميِّز ومثير، فإنهما لا يفيدان إلاّ كمقدمة للحلاقة الطقوسية. ويكون الآباء مجهَّزين بالمقصات التي تُربَط أحياناً حول الرقبة، وبأكياس بلاستيكية لجمع خصلات الشعر المقصوص فيها، وبالنبيذ والكعك لتوزيعهما على الحاضرين. وهم يمسكون الأطفال بأيديهم بينما تُمرَّر المقصات على الأقارب والضيوف الكبار الذين يُمنح كلٌّ منهم شرفَ قص خصلة واحدة بدءاً بشعر مقدم الرأس. وينهي غالبية الآباء حلاقة الرأس في قاعة خاصة داخل الضريح مستخدمين آلات الحلاقة الكهربائية في جز رؤوس أطفالهم باستثناء الخصلات الجانبية (الأذنية). وبرغم أن الحلاقة تبدو محور الطقس فإنها في الحقيقة تخدم الهدف النهائي المتمثّل في تكوين علامة الـ «بايس» (الخصلات الجانبية) الظاهرة بشكل بارز فوق الأذنين. ويكون الفارق الجسدي لافتاً بين الأطفال بعد الحلاقة برؤوسهم المحلوقة وخصلاتهم المتدلية على الآذان ومظهرهم قبل المراسم بشعرهم الطويل المجعد. وكثيراً ما يوزن الشعر المقصوص ثم يُرمى في حلقة من النار على قمة الضريح. وتُوزَّع لاحقاً صدقات على المساكين بمقادير مساوية لوزن الشعر. وتؤخذ خصلة شعر عادة إلى البيت من باب التذكير بالحدث. وهي إذ تُحفظ في كتاب من كتب الصلاة يمكن أن ترافق صاحبها طوال حياته.

يبدو أن ممارستين متباينتين لهما صلة بالشَّعر قد التقتا في حلاقة الرأس: إطلاق الخصلات الجانبية (الأذنية) وجز شعر الرأس (زيمر Zimmer ١٩٩٦)، ومن الأوامر التوراتية يُعتبر الأمر أن «لا تُقصِّروا رؤوسَكُم مستديراً ولا تُفسِد عارِضيكَ» (سِفر اللاويين ١٩: ٢٧)، أساسَ الممارسة الأولى، برغم أن هذا النهي المبهم لا يحدد توقيت الطقس وشكله. وحلاقة شعر الأطفال في أضرحة الأولياء، مارسها اليهود الفلسطينيون الأصليون (المستعربون) منذ القرون الوسطى. والحاخام إسحق لوريا أشكنازي، مؤسس مدرسة كبالا اللوريانية الذي أسبغ قيمة روحية خاصة على الخصلات الجانبية[٢١]، قام بدور حاسم في تكوين الطقس بشكله الحالي. وبقيت الحلاقة عادة سفردية (يهودية شرق أوسطية) أساساً بعد لوريا[٢٢]، ولكنها أصبحت

(٢١) لاحظ الروحانيون أن القيمتين العدديتين للخصلة الأذنية (بياح) والله (إيلوهيم) كانتا متطابقتين (٨٦).

(٢٢) في ١٨٣٦ كتب أشكنازي من سكان صفد «إن هذا الفرض (طقس حلاقة شعر الرأس في ميرون) =

واسعة الانتشار خلال المئتي عام الأخيرة، مع العديد من العادات اللوريانية الأخرى، بين الحسيديين الأشكنار أيضاً. وانتشرت من فلسطين إلى الشتات، حيث كان يجري الاحتفال بها عادة في أجواء عائلية أكثر تواضعاً. و«الحلاقة» في إسرائيل اليوم شائعة بين اليهود الأرثوذكس المتزمتين، برغم أن أنماط الطقس المكانية والزمانية يمكن أن تتباين، كما سبقت الإشارة.

ومن دون الخوض في الصلات المحدَّدة التي تربط الحاخام شمعون بالحلاقة، فإن من الجائز أن نفترض أن اختيار الضريح في ميرون نابع من شعبيته التي لا تضاهى كمركز حج. وكما سبقت الإشارة، فإن أماكن مقدسة أخرى قد تفيد بوضفها ساحات احتفالية ثانوية[٢٣]. وعيد «لاغ بعومر» وقت ميمون بصفة خاصة، لأن في هذا اليوم تُعلَّق مؤقتاً بعض الممنوعات المرتبطة بحساب فترة الشعير (بين عيد الفصح وعيد الحصاد)، ومنها قص الشعر.

طقس التأهيل للمدرسة

في مصادر حاخامية مختلفة توصف «الحلاقة»، التي تُعتبر أداء فريضة توراتية، بأنها «بداية تعليم الأطفال» (هاغليلي Haglili ١٩٨٨). فبعدها يُنتظر من الطفل أن يغطي رأسه ويرتدي ملابس داخلية رباعية الزوايا، ويتلو الشهادة اليهودية (شيما يسرائيل) والتبريكات الأساسية ويرافق أباه إلى الكنيس. وعملاً بالقول التوراتي «إن سن الثالثة (ناضجة) للتعلم»، يكون هذا أيضاً وقت دخول الـ «هايدر» (روضة الأطفال الدينية) التي تشكّل الخطوة الأولى في عالم الدراسة. وترتبط حلاقة الرأس الأولى ارتباطاً لا ينفصم بدخول التوراة وعالم الدرس والفروض، كما تشير إلى ذلك الأعلام المزينة بحروف الأبجدية، التي يحملها بعض الأطفال بأيديهم خلال «الحلاقة». ويحرص العديد من الآباء على أداء مراسم التأهيل للمدرسة بعد «الحلاقة» مباشرة، برغم أن احتفال «لاغ بعومر» لا يتزامن مع بداية المدرسة. وفي هذه الحالة من المرجح

= مهم عند السفرديم بوصفه فرض برت ميلاح (فريدهالبر Friedhalber ١٩٩١ : ١٨٣). وتُقام هنا صلة صريحة بين الختان وحلاقة الرأس.

(٢٣) من بين الأضرحة الصغيرة المهمة كهف شمعون العادل في القدس، ومن المرجح أن تكون شعبية هذا الضريح نابعة من حقيقة أن شمعون العادل هو سميّ قديس ميرون.

أن يمر الأطفال بالمراسم مرتين: أولاً بصورة فردية، فور انتهاء الحلاقة، ثم جماعياً، مع أقرانهم في الصف، في اليوم الأول من المدرسة (المحدد ببداية شهر أيلول، في منتصف الصيف).

إن مراسم التأهيل للمدرسة هي طقس عبور إلى مرحلة أخرى بامتياز. فالطفل، إذ يُكسى مرة أخرى بحلة قشيبة، يُلف من قمة الرأس إلى أخمص القدمين بوشاح الصلاة العائد لأبيه لحمايته من النجاسة وهو يقرب النص المقدس، ثم يحمله أبوه إلى الـ «هايدر» (دار الحضانة)[٢٤].

في المراسم الفردية يوضع الطفل في حُجر الـ «ميلاميد» (المعلم) أمام لوح طُبعت عليه الأبجدية العبرية. ويلفظ المعلم بصوت عال كل حرف بحسب الترتيب الأبجدي مؤشراً إلى الحروف بإصبعه، ويُشَجِّع الطفلُ على ترديدها بعده. ثم يُعاد هذا التبادل مقلوباً، من «تاف» (الحرف الأخير في الأبجدية) إلى «ألف» (الحرف الأول). بعدها، يتلو المعلم الإصحاح التوراتي: «بناموس أوصانا موسى ميراثاً لجماعة يعقوب» (التثنية ٣٣ : ٤) تعقبه العبارة التلمودية «لتكن التوراة مهنتي والله عوني»[٢٥]. ومرة أخرى يُحَضُّ الطفل على الترديد. ويجري التبادل نفسه مع الإصحاح الأول من «اللاويين»[٢٦].

يتسم الجزء المركزي من الطقس بنقلة من التلاوة إلى هضم النص هضماً حرفياً ثلاثياً. فأولاً، ينثر المعلم قطرات من العسل على لوح الأبجدية ويلعق الطفل بلسانه العسل المنثور على الحروف. وثانياً، تُجلَب كعكة معجونة بالعسل ومزينة بمقطع من إشعياء (٥٠ : ٤ ـ ٥) يصف مهارة التعلم بأنها هبة إلهية («أعطاني السيد الرب لسان

(٢٤) اليوم، عندما يصل غالبية الأطفال إلى دار الحضانة (هايدر) بالحافلة، لا يبدأ هذا الجزء من الطقس إلاّ قرب مدخل المدرسة.

(٢٥) انظر: *Babylonian Talmud*, Berakhot 16b.

(٢٦) السبب في اختيار الإصحاح الأول في سفر «اللاويين» يرتبط بترتيب دراسة أسفار موسى الخمسة الأولى في روضة الأطفال: حين يبدأ الأطفال دراسة التوراة فعلاً في حوالى سن الخامسة، يبدأون بـ «اللاويين» بدلاً من «سفر التكوين». والتفسير الحاخامي لذلك: «ليشغل الطاهرون أنفسهم بالطهارة» (مدراش فايكرا رابا ٧ : ٣). وإنه من المناسب أن يبدأ الصبيان الصغار، وهم الأبرياء الطاهرون، دراستهم بتعلم قوانين الطهارة لمعبد القربان، كما تناقش في المقاطع الأولى في «اللاويين».

المتعلمين. . .»). وفي سياق الطقس يكون المقطع بمثابة تضرع لاكتساب مثل هذه المهارات. ويتناول الطفل قطعة من الكعكة بعد تلاوة النص المكتوب عليها. ويتعلق الجزء الثالث من الطقس ببيضة مسلوقة مقشرة كُتب عليها الإصحاح الشهير من سِفر حزقيال (٣:٣) واصفاً كيف أكل النبي الدَّرْجَ («. . . فأكلته فصار في فمي كالعسل حلاوة»). ومرة أخرى تؤكل البيضة بعد التلاوة. هذا الاستيعاب الثلاثي ينقل بوضوح الفكرة القائلة إنه كما «يدخل الطفل التوراة»، بحسب التعبير التقليدي، فإن التوراة تدخل الطفل. وينتهي الطقس كما بدأ بحمل الأب طفله ملفوفاً بوشاح صلاته، خارجاً به من الروضة.

مراسم التأهيل في اليوم الأول من المدرسة تتبع النمط الموصوف هنا مع تعديلات طفيفة ناجمة عن طابع الطقس الجماعي: هذه المرة يجري تأهيل جميع تلاميذ الصف معاً. ويستدعي حضور الكثير من الآباء تنظيماً مكانياً للصف يشدد على الفصل بين المشاركين والمشاركات. ويُجلَس الأطفال إلى المناضد مرصوفين في شكل حرف U على امتداد جدران الروضة الثلاثة، ويُجلَس كل أب وراء ابنه مباشرة. وعلى النقيض من القرب الجسدي بين الآباء والبنين تُقصى الأمهات إلى فناء الروضة، وهن يتابعن المراسم من الخارج، ملتصقات بنوافذ الصف المشبَّكة.

في تلاوة الحروف يشير المعلم إلى لوح كبير كُتبت عليه الأبجدية، معلَّقاً من السبورة، ولكن لدى كل طفل لوحته الورقية المصفحة من الحروف المرشوشة بالعسل. ويكون الآباء منخرطين تماماً في الطقس، يشجعون الأطفال على تلاوة الحروف والإصحاحات ويحضّونهم على هضم المأكول الذي كُتبت عليه. وقبل المغادرة، ينشر الآباء العديد من أوشحة الصلاة فوق الأطفال الجالسين ويتلون دعاءً خاصاً لحمايتهم. وإذ يُمطَر الأطفال بالحلوى من آبائهم، يتلقون من معلمهم ومساعده (أويزر) أيضاً حقائب من الحلوى مصمَّمة على غرار قطعة الملابس الداخلية رباعية الزوايا، التي يُفترض بالأطفال أن يرتدوها بعد «الحلاقة».

وكما يبين آيفن ماركوس (Ivan Marcus) (١٩٩٦)، فإن مراسم التأهيل للمدرسة ظهرت في أوروبا خلال الفترة الواقعة بين القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر في ثقافة الأشكنازي اليهودية (في ألمانيا وشمال فرنسا). وإذ يجمع الطقس الأشكنازي بين عناصر من التعليم اليهودي في المرحلة المتأخرة من الفترة القديمة

والتقاليد القروسطية القديمة والمبكرة في الذاكرة السحرية عند البالغين والدراسة الروحية للتوراة، كان هذا الطقس «متمفصلاً في» الإدراك النحوي «للسجال الثقافي المعاصر بين اليهودية والمسيحية» (المصدر السابق، ص ١٦). وهكذا يوحي فعل هضم التوراة رمزياً، على سبيل المثال، بالنذر القرباني المقدس. وكان التقليد اليهودي ـ الألماني في هذه المراسم قد اختفى، وفي النهاية حلّت محله أواخرَ القرون الوسطى الأشكالُ الابتدائية لطقس عبور جديد هو «بار ميتسفا». وهذا التغيير المعادل لمنع تقديم الرضَّع والأطفال قرابين في تلك الحقبة، كان يعكس موقفاً جديداً من الطفولة. وبعد تحديد النضج بوصفه شرطاً لازماً قبل السماح للأطفال بدخول الحياة الدينية، وضعت الثقافتان الدينيتان حافة جديدة محدَّدة بالسن للانتقال بعدها إلى مرحلة البلوغ (المصدر السابق، ص ١٧).

من هنا تكون الاستمرارية التاريخية بين المراسم الأشكنازية القروسطية ووريثتها في الوقت الحاضر، استمرارية منحرفة تماماً، برغم أن عناصر من الطقس كانت تظهر على مرّ القرون في مناطق مختلفة، أشكنازية وسفردية على السواء. ومن حيث المضمون، فإن الطقس الحالي يتبع بدقة غالبية الممارسات التأهيلية الموثقة في النصوص القروسطية، ولكن تنبغي الإشارة إلى بعض الفوارق السياقية الهامة بين الطقسين. فالطقس الألماني كان موعده مهرجان «شافوت» (عيد الحصاد)، وهذا التوقيت وضع الطقس في سياق «الظهور في سيناء». وبما أن الطقس الحالي لا يتزامن مع احتفال «شافوت»، فإن الصِلات التي جعلت دخول الطفل شخصياً إلى التوراة تلخيصاً لقصة الخروج التوراتية النموذجية، صلاتٌ أضعف اليوم. والأكثر من ذلك أن الأطفال في المراسم القروسطية كانوا يكبرون نظراءهم اليوم عامين على أقل تعديل (المصدر السابق، ص ٤٢ ـ ٤٦). وعلى حد علمنا، فإن التأهيل لعالم الدرس لم يسبقه طقس في حلاقة الرأس أو أي مراسم أخرى.

يبدو من الجائز الخلوص إلى أن التقارب الكبير بين مراسم حلاقة الرأس والتأهيل للمدرسة في حوالى سن الثالثة، كما يتبدى بصفة خاصة في بيئة اليهود الحسيديين، ظاهرة حديثة تماماً وليس تتابعاً طقوسياً ثابتاً من غابر الزمان. ولهذا السبب، فإن التحليل التالي تحليل مزدوج. أولاً، إني أركز على أهمية الطقسين بوصفهما وسيلة ثقافية ـ نفسية لإعادة اصطفاف عناصر الهوية الذكورية بالارتباط مع الذاكرة والتمييز

بين الجنسين والطهارة والمعرفة، التي جعلها التوقيت المبكر لممارسة الختان (برت ميلاح) ابتدائية وغير متماسكة. وثانياً، أحاول وضع التفسير النفسي في سياقه من خلال تسليط الضوء على الظروف التاريخية التي جعلت مآزق ختان الرضّع أشد حدة في عصر الحداثة.

إعادة بناء الهُوية الذُّكورية في سِن الثالثة

تنبع الفاعلية المذهبية (مور ومايرهوف Moore and Myerhoff ١٩٩٧) للتسلسل الطقوسي الذي يحدث في سن الثالثة من تعددية الأصوات الرمزية في الطقسين وطابعهما التكاملي. ولكن لأسباب تحليلية سأناقش كلاً منهما على انفراد مبتدئاً بالحلاقة. ولعل عمل فان غينيب (Van Genep) الكلاسيكي حول طقوس العبور يفيد كمنطلق مضاد: «إن الختان لا يمكن أن يُفهَم إذا دُرس معزولاً. وينبغي إبقاؤه في خانة جميع الممارسات المماثلة التي يبتر أي جزء من الجسد أو فلقه أو التمثيل به، تحوِّر شخصية الفرد على نحو مرئي للجميع» (١٩٠٩/ ١٩٦٠ : ٧١).

هل نستطيع، باتباع نهج فان غينيب، أن ننظر إلى الحلاقة على أنها «ختان ثان»؟ فكما في الختان، بل حتى أكثر، يسود في هذا الطقس مَثَل التمييز بين الجنسين. ففي سن الثالثة، بعد إنجاز مهام الفطام والسيطرة على وظيفة الشرج بإشراف الأم، يُصادَر الطفل من عالم الإناث إلى مركز العالم الذكوري، محاطاً، في أجواء «لاغ بعومر» في ميرون، بحلقات من الراقصين الذكور. وإذ يُكسى الطفل لأول مرّة حلّة احتفالية ذكورية بينها العلامات الدينية للقلنسوة الضيقة والملابس الداخلية رباعية الزوايا، محمولاً على كتفي أبيه الذي كثيراً ما يعتمر طاقيته الفرائية المراسيمية، فإنه يبدو امتداداً شاقولياً للأب. وفي هذه اللحظة المتوترة من الارتباط الذكوري يُرمَّم الطفل جسدياً: يُجز شعره و«يُمَد» بخصلات أذنية. وكما في الختان (برت ميلاح) من قبل والتأهيل للمدرسة من بعد، فإن الأب ينقل الطفل إلى «أخصائيين في الطقوس»، يعتبرون مندوبي الأب، لأداء الفرض الكامن في أساس المراسم. وهؤلاء الأبطال الذكور هم الأقارب والحاخامات المحترمون الذين يقصون الخصلات الأولى في «الحلاقة»، وهم العراب والخاتن في «برت ميلاح»، والمعلم في مراسم التأهيل للمدرسة. وتفيد مشاركتهم على التوالي في الطقوس لنقل الفكرة القائلة إن الطفل بُني من جديد (وُلِدَ

من جديد) في دوائر عامة ذكورية محضة من الأصل والعلم، هي أوسع من ثنائي الأب ـ الابن.

إن التحول الجسدي الذي يمر به الطفل في «الحلاقة» تحول درامي. ولتوضيح الفجوة في المظهر نأخذ مقتطفاً من تقرير شاهد عيان عن احتفالات «الحلولة» عام ١٩٨٣ في ميرون:

«كان الأطفال يتحركون فوق حشد من المعاطف والقبعات السوداء جاثمين على أكتاف آبائهم. وكانت الوجوه البريئة الصغيرة الوردية المنتفخة ـ متنخفة بالدموع في إحدى الحالات ـ وجوهاً بناتية يكللها شعر طويل جميل، مربوط على كل جانب بأشرطة مزينة لطيفة، مع ترك الشعر الأمامي مجعداً وطليقاً. وكانوا يتشبثون تعلُّقاً بآبائهم وهم يستديرون في هذا الاتجاه أو ذاك، محمولين خلال الرقص على صوت الموسيقى. وأُعجبتُ في البداية بعناية الآباء ببناتهم. ولكن أين الأبناء؟ كان يُفترض أن يكونوا هم في مركز الاهتمام. ثم لاحظتُ أن كل واحدة من «البنات» كانت ترتدي ملابس داخلية فضلاً عن قلنسوة الرأس الضيقة. لقد كانت هؤلاء البنات هن البنون». (ترنر Turner ١٩٩٣ : ٢٤٧)[٢٧].

من طفل أنثوي ذي شعر طويل مجعد يصبح الصبي الصغير بعد «الحلاقة» نسخة مصغرة من أبيه. فهو يُمنح، كما يقول المشاركون، صورة يهودي (تسورت يهودي). وتتبدى القسمات اليهودية المتميِّزة بالكامل أساساً من خلال الـ «بايس» (الخصلات الجانبية أو الأذنية). وحتى من دون الجدال بالإشارة إلى الصفات القضيبية للخصلات الجانبية (انظر أدناه)، فمن الواضح أن «الخصلات الأذنية أصبحت جزءاً مركزياً من «الهوية اليهودية»، معادلاً حديثاً لـ «أوت»، للختان في قرون سابقة» (زيمر، ١٩٩٦ : ٧٠، الحرف المتميِّز مضاف). وغني عن القول أن الخصلات الأذنية المرئية وليس علامة الختان المخفية، هي التي تكون سمة آنية في تشخيص الانتماء اليهودي الأرثوذكسي خلال الاحتكاك اليومي. وإن العناصر الانفعالية لطقس «الحلاقة»

(٢٧) المشاركون في الزيارة التي استمرت ثلاثة أيام في «الحلولة» في ميرون عام ١٩٨٣، والتي نظمها العالم الأنثروبولوجي الإسرائيلي هارفي غولدبرغ، كانوا فكتور واديث ترنر وباربارا مايرهوف ومجموعة من الأنثروبولوجيين الإسرائيليين بينهم كاتب هذا المبحث.

والتحفز المتعدد الحواس، والهياج، وبخاصة موقف الضياع لدى الأطفال على أكتاف آبائهم المتقافزين ـ لا هم هنا ولا هم هناك بالمعنى الحرفي للعبارة ـ يبدو أن هذا كله يعمِّق الإحساس بالتحول في أذهان الأطفال. وبرغم أن «الحلاقة» بعيدة عن المحنة المعهودة في مراسم التأهيل القَبَلية، فإنها تبقى بارزة بوصفها حدثاً حياتياً متميّزاً ومثيراً على نحو فريد، مخيفاً وبهيجاً، منهكاً ومنشطاً. وكما تشير المقابلات التي أجريتها مع مشاركين بالغين في ميرون، فإن الكثير من الأطفال سيزعمون أنهم يتذكرون هذه الواقعة الدرامية طوال حياتهم. وما يعزز احتمال بقاء الذكرى من سن الثالثة، التقليدُ اليهودي الذي يموضع نشوء الوعي الديني في هذا السن، تبعاً للتوكيد الحاخامي القائل إن إبراهيم كان في الثالثة من العمر حين عرف خالقه (سربريانسكي Sereberianski ١٩٩٠: ٢٧)[٢٨].

وهكذا يشتمل «الختان الثانوي»، بخلاف الأول، على قدْر من الوعي والذكرى يزيد في انسجام الجذر المشترك لكلمتي «ذكر» و «ذكرى» (زخر في العبرية). ولعل الأهم من الخبرات التي تُحفظ في الذاكرة عن واقعة درامية واحدة حقيقة أن القيم التي تُغرس في الطفل خلال «الحلاقة» (ومراسم التأهيل للمدرسة) تتوافق مع نظام الحياة الجديد الذي سيخضعون له طوال حياتهم الباقية. وهكذا تعمل طقوس السن الثالثة على تكييف الأطفال مسبقاً مع البيئة (بورديو Bourdieu ١٩٧٧) أو مع مخططات مجسَّدَة (ستراوس وكوين Strauss and Quinn ١٩٩٧: ٤٦ ـ ٤٧) تجمع المواقف والتصورات والمشاعر والمعرفة التي يسعى نظام التعليم اليهودي الأرثوذكسي المتزمت إلى غرسها في تلاميذه. وهذا التناغم لا يكون له وجود بعد الختان.

إن الفكرة القائلة إن «الحلاقة» ختان ثان، استناداً إلى المعادل المشار إليه بين الختان وحلاقة الرأس، تبدو أكثر احتمالاً لدى مقارنة الختان والحلاقة مع نظيريهما في الإسلام. ففي المجتمعات الإسلامية تجرى الممارستان عادة بترتيب مقلوب. وفي

(٢٨) يذهب وايتنغ (Whiting) إلى أن الوعي الديني يتطور إلى حَلّ ثقافي لشعور الطفل بالإهمال والقصور بعد مولد شقيق له، «في ثقافتَي سلة الرضيع ومهده الأوروبية والشرق أوسطية، يُعلَّم الطفل أن الرب اليهودي ـ المسيحي موجود ليتسلم دور الأب» (وايتنغ ١٩٩٠: ٣٦٣). وبين اليهود الأرثوذكس المتزمتين يكون غالبية الأطفال في سن الثالثة عاشوا خبرة ميلاد شقيق بما فيها من إحباط لهم.

المغرب، على سبيل المثال، تكون الحلاقة الأولى («عقيقة»، انظر ويسترمارك ١٩٢٦ II: ٤٠٦ ـ ٤٠٧) التي تقترن بنحر ماعز أو خروف طقوسياً، في اليوم السابع. وكان التشابه بين «برت ميلاح» و «عقيقة» لوحظ منذ زمن بعيد (بروب ١٩٨٧: ٣٦٣). وبحسب غالبية العلماء المسلمين فإن الختان ينبغي أن يكون لاحقاً، في سن السابعة (حين يبدأ الطفل تربيته الدينية بإشراف أبيه) أو سن العاشرة أو حتى الثالثة عشرة (غيلادي Giladi ١٩٩٥: ٨٢٤، الحرف المتميّز بين الهلالين مضاف). ولنلاحظ العلاقة بين الختان وبداية الدراسة.

إن العلاقة بين الختان والحلاقة الأولى تُطرح بلغة صريحة في العديد من المصادر الحاخامية. والصلة الرئيسية هي الإشارة التوراتية (قبل إصحاحات قليلة من الأمر بعدم تدوير زوايا الرأس) التي تُعتبر المبرر لإقامة الطقس في سن الثالثة. «ومتى دخلتم الأرض وغرستم كل شجرة للطعام تحسبون ثمرها غُرْلَتها. ثلاث سنين تكون لكم غَلْفاء لا يؤكَل منها. وفي السنة الرابعة يكون كل ثمرها قدساً...» (سفر اللاويين، ١٩: ٢٣ ـ ٢٤). واختيار هذا المقطع بوصفه المبرر لسن الحلاقة على أساس مساواة الفاكهة غير المختونة بالشعر الأول (انظر إيلبرغ ـ شوارتز ١٩٩٠: ١٤٩ ـ ١٥٢) يجعل العلاقة بين الختان وحلاقة الرأس علاقة لا لبس فيها تقريباً. و الـ **زوهار** (كتاب الإشراق) ومصادر روحية أخرى تعمّق هذه العلاقة بدعوى أن الفاكهة تُعَد «قُلفة» (أورلا) لأن قوى اللاطهارة تهيمن على الشجر في السنوات الثلاث الأولى. ومن هنا، فإن «جزّ الشعر يعني في الحقيقة إزالة القُلفة» (مقتبس في سربريانسكي ١٩٩٠: ٤٠). ويُنظر إلى الحلاقة، مثلها مثل الختان، على أنها فعل تطهير ينطوي على جز خارجي (جسدي) وجز داخلي (روحي). وبخلاف الختان، فإن الشعر المقصوص ينمو بصورة طبيعية ولكن شعر الجزء الداخلي لا يمكن أن يتجدد إلاّ إذا كان الشخص سليماً من الناحية الأخلاقية. ويبدو أن هذا التفسير قائم على فكرة الختان ذات المستويين التي سبق أن نوقشت (سربريانسكي ١٩٩٠: ١٩).

والشَعر بوصفه جزءاً مرئياً من الجسد، «قابل للبتر بلا ألم وللتلاعب به تلاعباً لا حد له وللنمو بلا نهاية» (مايروفيتز ليفاين Myerowitz Levine ١٩٩٥: ٨٥)، وهو يكون وسيلة رمزية مناسبة لمفصلة عمليات المرور عبر مراحل الحياة والتغيّرات في الهوية والمكانة. وقد ناقش العلماء باستفاضة المعاني الرمزية للشَعر وللشُعر ومجالات

المعرفة والمستويات التحليلية التي ينبغي فكّ رموز هذه المعاني عليها. وبعيداً عن التذرع باختلافات ثانوية، أرى أن تأكيد مايروفيتز ليفاين على أن «الشَّعر يمكن أن يُستخدم لإقامة علاقة ديالكتيكية بين الطبيعة ومواضعات الثقافة وتحديداتها» (١٩٩٥ : ٨٧)، تأكيد شامل بما فيه الكفاية ليضم في إطاره غالبية الآراء المختلفة حول رمزية الشَّعر. ويصح هذا بكل تأكيد على التفسيرات الجنسية للممارسات الشَّعرية التي تتخلل تشديدي على المعادلة بين الختان وحلاقة الرأس. ولكن ينبغي الحذر من الأقوال التحليلية النفسية الإجمالية التي تنظر إلى شعر الرأس على أنه رمز قضيبي يستحضر بترُه الخصيَ من دون اهتمام بتعقيدات السياق الثقافي المحدَّد الذي يتموضع فيه الطقس والخبرات الذاتية للأطفال أصحاب العلاقة. يُضاف إلى ذلك أنه حتى في إطار التحليل النفسي يبدو التلاعب بالشَّعر في «الحلاقة» ظاهرة متعددة الأصوات تستدعي تفسيراً تركيبياً (قارن بول ١٩٩٠). وليس من المتعذر أن تُفسَّر حلاقة رأس الطفل بأنها نوع من الخصي الرمزي (لعله مفروض كمحاولة ثقافية للتعامل مع رغبات أوديبية في الفترة ذاتها التي تكون هذه الرغبات على أشدها!). ولكن «فقدان» الشَّعر يقابله ويعوض عنه «اكتساب» خصلات جانبية يمكن النظر إليها، بالقفزة الإيمانية نفسها على مستوى التحليل النفسي، على أنها توفر للطفل صاحب العلاقة قضيباً رمزياً كما الشخص البالغ. وكما سبقت الإشارة، فإن هذه التفسيرات المتعارضة في الظاهر يمكن التوفيق بينها عملاً بخيرة تقاليد التعددية الحتمية للمدرسة الفرويدية التي تبدو أجواء «الحلاقة» المشحونة وزرع الخوف والإنهاك والضياع مع الفرح والاعتزاز، منسجمة بصفة خاصة عندها.

ومن دون استبعاد الدلالات الجنسية المحتملة لرمزية الشَّعر، يبدو أن بُعد الرقابة الاجتماعية المتأصل في «الديالكتيك بين الطبيعة ومواضعات الثقافة وتحديداتها» لا يقل وجاهة في علاقته بـ «الحلاقة». وأنا أتبعُ هنا محاجة هولبايك Hallpike (١٩٩٦) البنيوية القائلة إن معنى رمزية الشعر ترتبط بموقع الفاعلين الاجتماعيين «داخل» أو «خارج» المجتمع (قارن دوغلاس Douglas ١٩٧٣، مارغاليت Margalit ١٩٩٥). وهكذا يلوح أن الشَّعر الأشعث الطويل لدى الناصريين التوراتيين والهيبيين الحديثين، يرتبط بنظام اجتماعي متراخ، في حين أن شعر النساء الفكتوريات المعقوص بإحكام وشَعر مشاة البحرية القصير والرأس الحليق لدى الكهنة البوذيين والنساء اليهوديات

الأرثوذكسيات المتزمتات كلاهما يرتبط برقابة اجتماعية صارمة. وعلى هذا المنوال تكون حلاقة الرأس الأولى في سن الثالثة بياناً اجتماعياً قوياً لا يمكن للطفل ألاّ يدرك فيه انتهاء فترة الطفولة المبكرة، المتساهلة، غير المحدَّدة جنسياً، المتدنية من حيث التخالط الاجتماعي والتي كانت محاطة بحماية الأم. والـ «حلاقة»، إذ تكون أداء فريضة توراتية، تُعتبر «بداية تعليم الطفل» (ريشيت هينوخ هايلاديم)، الخطوة الأولى في عالم الفروض والتوراة الشامل، الذكوري من حيث الأساس.

ومع نمو الطفل تزداد طهارته لتجعله مؤهَّلاً لدراسة التوراة المقدسة ببتر أجزاء من جسده تُعَد نجسة وزائدة. وسواء أكانت هذه الأجزاء القُلفة الحقيقية أو شعر الرأس فإنها تُعَد من حيث النوع «قُلفة» (أورلا) يجب ختانها. وهذا النموذج لتطور المراحل، الذي يحدد مسار الذَّكَر صوب القدسية، يمتد في المصادر الروحية إلى طقوس التأهيل الدينية «بار ميتسفا» حيث تبقى «القُلفة»، الاستعارية بالكامل الآن، طوال السنوات الثلاث عشرة الأولى، محكومة بالنزوع إلى الشر «يتزير حارا» (أودلر Adler ١٩٨٣ : ٨٢٤). وهذه السنوات «تُبتر» لدى الانتقال من الصبي (يَلَد) إلى الرجل (إيش) في الثالثة عشرة. ويرتقي ظهور النزوع إلى الخير «يتزير هاتوف» في هذا السن بالشخص إلى القدسية ويختم عملية التحول التي تُشبَّه مرة أخرى في الـ **زوهار** (كتاب الإشراق) بالولادة الجديدة. وبرغم أن طقوس «بار ميتسفا» تظهر بوصفها خطوة كبيرة نحو القطب اللامُجسَّد في مدى ميلاح ـ ميلاح التطوري، فإنها تتسم أيضاً بتغيّر جسدي يرتبط بالشَّعر. ففي التلمود تُعتبر الدلائل الأولى على ظهور الزغب في ذقن المراهق مؤشراً معيارياً على النضج الاجتماعي والديني (هيلبرين Helperin ١٩٩٣ : ١٢، هوروفيتز Horowitz ١٩٩٤)[٢٩].

وإذ نعود إلى مراسم السن الثالثة، يكون واضحاً أن الطهارة المتزايدة التي ينطوي عليها الانتقال إلى مرحلة الصبا شرط لدخول عامل التربية الدينية. والحق، أن الأهمية

(٢٩) من المغري تفسير المطالَبة بقص شعر الرأس والحفاظ على شعر الذقن (اللاويين ١٩ : ٢٧) من منظور التمييز بين الجنسين: الشَّعر الذي يؤكد الفوارق بين الجنسين وحده الذي ينبغي الإبقاء عليه. وبرر معلقون معروفون إطلاق اللحية بهذه المفردات. مثلاً: «مأمور علينا أن نربي لحية لكي لا نمحو العلامة التي وضعها الله في الذكر لتميزه عن الأنثى»، (مقتبس من هوروفيتز Horowitz ١٩٩٤ : ١٣٨).

التحويلية لـ «الحلاقة» تزداد بصلة الوصل مع بداية التعلم في الـ «هايدر» (الروضة)[٣٠]: فابن الثالثة «الصبي» لا «الرضيع»، الذي أُصلح مرتين وجُهز بعلامات الهوية الذكورية، حري به أن يؤدي صلوات يومية أساسية، وأن يمضي زمناً مع أبيه وجماعة الذكور في الكنيس. وعلى النقيض من الختان الذي يُعاد بعده الطفل إلى أمه، فإن الـ «حلاقة» تؤشر إلى انفصال حقيقي وإن يكن جزئياً عنها. و«إذا كانت البنت تُترك في الخارج فإن الصبي يُدفع إلى الخارج، عندما يُحمَل من أمه إلى الـ «ميلاميد» (المعلم) ـ «يُدفع إلى الخارج من مرحلة الطفولة ومن الدفء الآمن لأحضان العالم الأنثوي» (زبوروفسكي وهرتزوغ Zborowski and Herzog ١٩٦٢ : ٣٤٨). ولا بدّ من الإقرار بأن «الخبرة الموجعة التي يمر بها طفل فحسب يُنتزَع من حضور أمه المألوفة ليمضي عشر ساعات أو اثنتي عشرة ساعة في الدرس يومياً (المصدر السابق، ص ٨٨)، كما كان معهوداً من واقع الشتات (شتيتل) قبل الهولوكوست، خبرةٌ أقل قسوة اليوم. ولكن تبقى الحقيقة ماثلة في أن الصبي بعد «الحلاقة» يُبعَد بصورة منهجية عن أمه. ومن الآن حتى زواجه، وفي أحيان كثيرة بعد ذلك بفترة طويلة، سيمضي شطراً أكبر فأكبر من وقته في بيئة ذكورية محضة من الدراسة الدينية. وحتى الـ «هايدر»، وهي معادل دار الحضانة من حيث المستوى العمري (من سن الثالثة إلى الخامسة)، حكر على شخصيات مرجعية ذكورية: «الـ «ميلاميد» (المعلم) والـ «أويزر» (المساعد). وبعد عامين يمضيهما الطفل في دار الحضانة، ينتقل إلى المدرسة الابتدائية (تلمود توراة) ولا يعود إلى عائلته إلاّ في ساعة متأخرة من العصر أو في المساء. ومن هنا، في سن الثالثة عشرة، ينتقل إلى «يشيفا» صغيرة (أكاديمية دينية لليافعين) حيث لا يرى أمه إلاّ ليلاً أو في عطلة نهاية الأسبوع. ثم ينتقل في سن السابعة عشرة، إلى يشيفا كبيرة، تشتمل، كقاعدة، على المنامة والأكل فيها.

وعلى النقيض من الفصل عن الأم، يُلاحَظ أن مراسم التأهيل للمدرسة، التي ننتقل إليها الآن، زاخرة بصورة الحضانة والأمومة (ماركوس ١٩٩٦). فالطفل يجلس في «حجر» أو «حضن» المعلم، وهو وضع نموذجي بين الطفل والأم. والمعلم، على

(٣٠) ينسجم تسلسل الطقس في سن الثالثة مع النمط التكميلي العام الذي يتضمن طقوس إقصاء لطرد الطالح والدنيء من الجسد، تليه طقوس إدخال الصالح والسامي (شفيدر Shweder ١٩٩١ : ٣٤٤ ـ ٣٤٥).

غرار الأم الحاضنة، «يغذي» التلميذ بالتوراة. ومن الشائع في الأدب الحاخامي ربط التوراة بغذاء الأطفال وتعليمهم إياها بالرضاعة: «امتدت العلاقة بين الثدي والحليب والعسل والتوراة، أبعد من موسى، إلى جميع معلمي التوراة» (المصدر السابق، ص ٩٠)[٣١]. وتمثيل معلمي التوراة على أنهم أمهات بالاستعاضة والأسلوب المتصنع في مراسم التأهيل للمدرسة، هما إعلان قوي بكل تأكيد عن تعلق أبوي. والطقس، بما هو كذلك، مثله مثل الـ «حلاقة» والختان من قبله في بداية الحياة، هو لحظة ارتباط ذكوري تشكّل ولادة جديدة رمزياً. وللفكرة القائلة «إن نقل التوراة يمكن أن يُشبَّه بالإنسال» (غولدبرغ Goldberg ١٩٨٧ : ١١٦) عدة إحالات «مدراشية» (تفسيرية) وروحية. والـ زوهار (كتاب الإشراق)، في تفسير التعليق التلمودي القائل إن تعليم التوراة لابن الجيران شبيه بإنجابه[٣٢]، يؤكد أن المعلم الذي يشجع الطالب على اكتساب المعرفة يعيد خلقه كما يُخلَق شبيه الإنسان، «غوليم». وخلق «غوليم» على أيدي الحكماء (وهو فعل ذكوري محض بحكم التعريف) باستخدام تركيبات باطنية من الحروف على أساس «عهد اللسان»، يمكن أن يُعتبر المسعى الحاخامي النهائي في «الإنجاب الكاذب» (إيدل Idel ١٩٩٠ : ١٩، ليبيز Liebes ١٩٩٠ ـ ١٩٩١ : ١٣١٣).

ملاحظة أخيرة: بين الكونيات الثقافية والسياق المحلي

ركّز هذا المبحث على طقوس سن الثالثة كما تُمارَس اليوم في جماعة اليهود الأرثوذكس المتزمتين. وتفسيري للطقوس يذهب إلى أنها وسيلة ثقافية الغاية منها تحويل الطفل بسرعة من رضيع أنثوي يرتبط ارتباطاً حميمياً بأمه، إلى صبي كامل النمو مُجَهَّز بعلامات الهوية اليهودية الذكورية؛ إلى نسخة مصغرة بلا ذقن من أبيه.

وينبغي أن يُلاحَظ أن الطفل ليس غارقاً في عالم أنثوي حصراً قبل الطقوس، لأن الأب لم يكن قط غائباً بالكامل عن أجواء العائلة النووية، ولكنه أيضاً ليس كبير

(٣١) على سبيل المثال تعليق مدراشي (تفسيري) على «ثدياك كظبيتين» (نشيد الأناشيد ٧ : ٨) يشبّه الثديين بموسى وهارون. «مثلما تأكل الأم المرضع يأكل الطفل حين يرضع من هذين الثديين، كذلك كل التوراة التي تعلمها موسى علّمها لهارون» (مقتبس من ماركوس Marcus ١٩٩٦ : ٩٠).

(٣٢) *Babylonian Talmud*, Sanhedrin 99b.

الحضور فيها بسبب الفصل الصارم بين الجنسين. وهذا الفصل يضع البنين والبنات في مدارين من التخالط الاجتماعي مختلفين اختلافاً تاماً. فالأطفال الذكور في سن الثالثة يكونون منغمرين في دراسة التوراة التي ستبقى شغلهم الشاغل لسنوات قادمة. ويبدو طريق الذَّكَر إلى تحقيق الذات طريقاً وعراً وبالغ التطلب: تشدد المفردات التي تصف العملية على الالتزام والجَلَد والبطولة وتستند إلى استعارات من ميادين القتال.

وكان من النقاط الرئيسية في محاجتي، أن الختان في اليهودية يتم في مرحلة مبكرة جداً من الحياة، بحيث أنه لا يغرس في الرضيع على نحو فاعل القيم والمعاني التي ستصبح بشائر هويته الجنسية. ومركَّب الطقوس التي تقام في سن الثالثة حين يكون الأطفال ناضجين بما فيه الكفاية للانفصال عن أمهاتهم والشروع في استيعاب النصوص الثقافية المرتبطة بالقيم الذكورية، إنما هو آلية تصحيحية، الهدف منها إعادة بناء الهوية الذكورية. وفي إطار هذا المركَّب يمكن النظر إلى «الحلاقة» بشكل مقنّع على أنها ختان ثان. ومن دون الخوض في دور الطقوس الدينية «بار ميتسفا» في استكمال عملية إعادة تكوين الهوية الذكورية التي بدأت في سن الثالثة، يبدو أن سن الثالثة عشرة بداية متأخرة جداً لبناء الهوية الذكورية طقوسياً بين يهود الحريديم.

القضية التي تهدد بتقويض مصداقية التحليل الوظيفي المقدَّم هنا ترتبط بالموقع التاريخي لطقوس الطفولة. فنظراً إلى الحفاظ على ختان الرضع في اليهودية منذ غابر الزمان، يمكن الجدال بأن مآزق التمييز بين الجنسين والوعي (الذاكرة) والطهارة والمعرفة التي ينطوي عليها توقيت الطقوس في مرحلة مبكرة، لاحقت اليهود على امتداد التاريخ. ولكن التقارب الكبير بين طقوس الحلاقة الأولى وطقوس التأهيل للمدرسة في سن الثالثة ظاهرة حديثة العهد نسبياً، بلغت ذروتها بين الجماعات اليهودية الأرثوذكسية المتزمتة في إسرائيل المعاصرة. لماذا وُجدت هذه الحلول الثقافية في مثل هذا الوقت المتأخر؟ لمعالجة هذه المشكلة، علينا أن نضع مشكلة الهوية الجنسية في السياق الحالي للجماعة الأرثوذكسية المتزمتة الحديثة. وبادئ ذي بدء ينبغي تبديد أي تصور بأن اليهودي الأرثوذكسي المتزمت أثرٌ باق من مخلفات اليهودية القديمة.

إن جماعة اليهود الأرثوذكس المتزمتين (الحريديم) المعاصرة، بتمسكها الصارم

بالنص المكتوب من الـ «حلاخا» (الشرع اليهودي)، هي ظاهرة حديثة تماماً (انظر دان Dan ١٩٩٧؛ فريدمان Friedman ١٩٩١؛ سولوفايتشيك Soloveitchik ١٩٩٤). وإن العديد من سماتها المحدَّدة تشكّلت بفعل التقلبات التاريخية لهذا القرن والسياسة الإسرائيلية الحالية. ويحتل المَثَل الذكوري الأعلى لدراسة التوراة دراسة ذات نهاية مفتوحة، موقعاً بارزاً بين هذه السمات، ولم يكن السعي إليه على هذا القدر من سعة الانتشار. ولأن التمييز بين الجنسين والوعي (الذاكرة) والطهارة، تُعتبر من مستلزمات النجاح في السعي إلى بلوغ المَثَل الذكوري الأعلى في طلب العلم، فليس من المستغرَب أن يُمارَس الموقف المحافظ من المرأة والفصل بين الجنسين ممارسة أشد صرامة اليوم.

إذاً، تنبع أهمية غرس الهوية الذكورية في وقت مبكر وبصورة درامية من وضع معقد ليس الفصل بين الجنسين إلاّ نتيجة واحدة من نتائجه. ولا بدّ من الاعتراف بأن العلاقات بين الجنسين لا تشكل الساحة الرئيسية التي يكون مأزق الهوية محسوساً فيها بالقدر الأكبر من الحدة في جماعة اليهود الأرثوذكس المتزمتين (الحريديم). وتكافح جماعة الحريديم الطوعية، الطهرانية والمتزمتة، اليوم لتحديد تخومها وإعادة توكيد قيمها أساساً في مواجهة المجتمع العلماني السائد الذي تقيم فيه بلا ارتياح. وبغية تحصين الأطفال ضد التأثير الملوِّث للعالم الخارجي، يتعين وضعهم منذ مرحلة مبكرة قدْر الإمكان في صوامع الدرس المحروسة. وهذا التوقيت المبكر لغرس الهوية، الذي يحدث حين يكون الطفل ما زال منغمراً بعمق في بيئة بيتية تحكمها النساء، يشدد بالضرورة حدة الانتقال إلى عالم الدراسة الذكورية حصراً حتى إذا لم يكن الآن غائباً تماماً عن حياة الطفل قبل الطقوس.

من هذه الناحية، يكون من المثير للاهتمام مقارنة «الطقسنة» المستفيضة لحياة الأطفال بين اليهود الأرثوذكس المتزمتين مع المشهد الأشكنازي القروسطي، حيث وُجدت طقوس التأهيل للمدرسة ولاحقاً طقوس التأهيل الديني (بار ميتسفا). إذ كانت الضغوط المريعة التي مارستها الأكثرية المسيحية على اليهود الأشكناز لحملهم على اعتناق ديانتها أوجدت حاجة ملحة لتحصين الأطفال، الذين يُعَدون أفراد المجتمع الأكثر استضعافاً، بإخضاعهم في سن مبكرة لنظام فعّال من التخالط الاجتماعي تتخلله طقوس درامية (غولدن Goldin ١٩٩٧: ٦٣ ـ ٦٦). وإذا كان صحيحاً أن التشديد على دراسة التوراة يفترض مسبقاً إجراءات صارمة في التمييز بين الجنسين

والطهارة، فلا غرو في أن هذه الفترة شهدت أيضاً إقصاء النساء من الحلبات الطقوسية العامة. وفي إسرائيل اليوم يتبدى التهديد الذي تشكله الأكثرية العلمانية كإغراء أكثر منه كإكراه، ولكن اليهود الأرثوذكس المتزمتين يشعرون بأن ذلك لا يقلل من حقيقة التهديد. وهو بصفته هذه، يمكن أن يفضي إلى الحرص ذاته على انتزاع الطفل من العالم الأنثوي بأسرع وقت ممكن لتطعيمه بالقيم الذكورية.

بولند «نا» آلان كوماندو: الخدمة العسكرية والرجولة في تركيا[*]

إيما سنكلير ويب

تقع قرب البرلمان التركي في أنقرة وتحيط به من كل الجهات تقريباً، مقار المؤسسة العسكرية ـ الجندرمة والبحرية والجيش والسلاح الجوي ـ. وينتصب على امتداد خط مائل في الناحية المقابلة مبنى يضم أولئك الذين يمكن أن نسميهم قادة البلاد الآخرين، غير المنتَخَبين ـ مكتب هيئة الأركان العامة (غنلكورماي) ـ. فمن المعلوم عن القوات المسلحة التركية أنها شديدة الاهتمام بحياة تركيا السياسية، وهذا ما تؤكده علاقتها المؤسسية بالحكومة والدولة: بموجب دستور الجمهورية التركية لعام ١٩٨٢ الذي أُعد في فترة الحكم العسكري بعد انقلاب ١٢ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٠، يكون رئيس أركان الجيش مسؤولاً أمام رئاسة الحكومة مباشرة وتكون وزارة الدفاع خاضعة لرئاسة أركان الجيش. والأكثر أهمية أن مجلس الأمن القومي (ملي غفنليك قورولو) الذي يضم أعضاء الحكومة القائمة وكبار القادة العسكريين وتسنده أمانة سر، أمينها العام يجب أن يكون برتبة جنرال أو أميرال، يجتمع شهرياً ليبحث في جلسات مغلقة قضايا تتعلق بصنع قرارات حكومية من كل صنف. وتجيز المادة ١١٨ من الدستور للمجلس أن يتخذ القرارات «اللازمة لصيانة السلام وأمن المجتمع»، ويعطي مجلس الوزراء «اعتباراً ذا أولوية» لقرارات مجلس الأمن القومي و «مشورته». وينص قانون

(*) أشكر الأصدقاء في اسطنبول لتعليقاتهم الثاقبة على هذا المبحث ولفت انتباهي إلى بعض المصادر الهامة. كما أتقدم بالشكر إلى عثمان مراد الكي لتوضيح نقاط معينة ولمعلوماته المفيدة عن عمل «جمعية مناهضة الحرب» في أزمير في مجال الاعتراض الضميري ومحاربة النزعة العسكرية، وهي حملة تتواصل في ظروف بالغة الصعوبة وبثمن شخصي.

آخر، من بين ما ينص، على توسيع دائرة الأمن القومي لتشمل «حماية وصيانة» الدولة «ضد أي تهديدات خارجية أو داخلية لمصالحها في المجال الدولي، بما في ذلك (المصالح) السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية. . .»[١].

أن تكون القوات المسلحة قامت بدور بالغ المركزية في تركيا الحديثة منذ تأسيس الجمهورية في ١٩٢٣ على يد مصطفى كمال أتاتورك، وهو نفسه قائد عسكري، فإن هذا ظاهرة معترَف بها بدأت دراسة انعكاساتها السياسية دراسة تتبدى بأسطع شكل من خلال الكتابات التي تتناول التقاطع بين الصيغ السياسية والصيغ القانونية[٢]. فمنذ ٢٩ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٢٣ وقعت ثلاثة انقلابات عسكرية كاملة ـ زائد تدخلات مثل «عملية ٢٨ شباط/فبراير» التي أسقطت حكومة «رفاه يول» الائتلافية في ١٩٩٧ـ وما تجمله الحسابات في ٢٥ عاماً و٩ أشهر و١٨ يوماً من الأحكام العرفية. بكلمات أخرى، إن ٣٠ في المئة من حياة الجمهورية شهدت حكماً عسكرياً فُرض في هذا الجزء أو ذاك من البلاد، وأحياناً في عموم البلاد[٣]. ولا يأخذ هذا في الحسبان الفترة

(١) هذا القانون الإضافي هو قانون مجلس الأمن القومي والأمانة العامة لمجلس الأمن القومي (رقم ٢٩٤٥، ٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٣). وغالبية المعلومات الواردة هنا مستقاة من تقرير جمعية الصناعيين ورجال الأعمال التركية الذي أعده بولند تانور بعنوان «آفاق إشاعة الديموقراطية في تركيا» (اسطنبول: جمعية الصناعيين ورجال الأعمال التركية، متاح باللغتين التركية والإنكليزية على موقع الجمعية على الإنترنت www.Tusiad.com). ومن توصيات التقرير إلغاء المادة ١١٨ والقانون المذكور أعلاه لصالح مواصلة عملية إشاعة الديموقراطية.

(٢) انظر مثلاً: حكمت أوزدمير، **رجيم وعسكر** (النظام والجيش)، اسطنبول: افا يايينلري، ١٩٨٩؛ سردار شن، **سلاحلي قوتلر ومودرنزم** (القوات المسلحة والحداثة)، اسطنبول: سرمال يينوي، ١٩٩٦؛ محرم بالجي، **أم جي كي وديمو كراسي: حقوق، اوردو، سياست** (مجلس الأمن القومي والديموقراطية: القانون، الجيش، السياسة)، اسطنبول: يونليش يايينلري، ١٩٩٧؛ ظاهر أوسكول، **سياست وعسكر، جمهوريت دونمينده سيكيونيتيم أويغولاملري** (السياسة والجيش: عمل الأحكام العرفية في العهد الجمهوري)، أنقرة: أمغي كتابوي يايينلري، الطبعة الثانية ١٩٩٧؛ شابان إيبا، **أوردو، دولت، سياست** (الجيش، الدولة، السياسة)، اسطنبول: جيويازلري، ١٩٩٨.

(٣) مقتبس من أوسكول، **سياست وعسكر**، في تقرير مركز الدراسات التركية، «تركية دي أوردو إنسان حقلري اخلالري»: TSK وأويغولاملارينا إليشكين ١٩٩٨ يلي بانوراماسي **(الجيش وانتهاكات حقوق الإنسان في تركيا: مسح للقوات المسلحة التركية ونشاطاتها في ١٩٩٨)**، أمستردام: مركز الدراسات التركية، تموز/يوليو، ١٩٩٩، البريد الالكتروني sotaantenna.nl، ص ١.

التي شهدت، منذ ١٩٨٧، إعلان أقاليم في جنوب شرقي تركيا ذي الأغلبية الكردية «منطقةَ طوارئ» (أولاغانوستو هال بولغسي) ووضعها تحت شكل أشد صرامة من أشكال الحكم العسكري، هو من حيث الجوهر حكومة حرب من نوع ما.

هذه المقالة تنظر إلى جانب من الحياة في تركيا يتعلق بالدور الهام الذي يلعبه الجيش، لا في الحياة السياسية بل في حياة نصف سكان البلاد وبآثار لا مفر منها على النصف الأخر: فالخدمة العسكرية واجب إلزامي على جميع الذكور، وكانت واجباً إلزامياً عليهم منذ ١٩٢٧[٤]. والخدمة العسكرية مؤسسة ما زال الكثير من سكان تركيا يعتبرونها، على نطاق واسع، ذات أهمية مركزية لصنع الرجال اجتماعياً. وإذا اختار المرء مقاربة يمكن أن تميل إلى أن تغدو مقاربة وظيفية على نحو ضيق، فإنها مؤسسة تنطبق عليها، بوضوح، المعايير التي تجيز اعتبارها طقوس التأهيل الكلاسيكية أو العملية التي تحقق قبول الشاب بوصفه ذَكَراً ناضجاً. ومنذ منتصف الثمانينيات تشتبك أجهزة أمن الدولة في حالة حرب[٥] مع حزب العمال الكردستاني (بارتي كاركرن كوردستان) في جنوب شرق تركيا. وهذا المبحث إذ ينطلق من تفسيرات سابقة لمعنى الخدمة العسكرية في تركيا، فإنه يستطلع ردود أفعال مختلفة على الخدمة العسكرية في سياق حربي، وينظر بالدرجة الرئيسية إلى مؤسسة الخدمة العسكرية بوصفها وسيلة لفهم تصورات سائدة في الذكورية.

تعود هذه المقالة بالضرورة إلى الفترة الممتدة من ١٢ أيلول/سبتمبر ١٩٨٠، وبصفة خاصة من منتصف الثمانينيات، وهي تقاوم الانجرار إلى ربط التغيير الاجتماعي والثقافي بالميزان السياسي المتغيّر على نحو متسارع في تركيا ـ مؤخراً،

(٤) كانت الخدمة إجبارية في السابق أيضاً بأشكال مختلفة في الامبراطورية العثمانية: عامة تشمل جميع الرجال، مسلمين وغير مسلمين، بعد عام ١٨٥٦، برغم أن غير المسلمين واصلوا في الممارسة العملية الميلَ إلى خيار «البدل النقدي عن الخدمة العسكرية» الذي لم يكن متاحاً للمسلمين.

(٥) كما هو متوقع، وُصفت الحرب بمفردات مختلفة باختلاف الأحزاب: الجيش كان يشير إليها في فترة من الفترات على أنها «دوشوك يوغونلر كلو جاتيشما» (نزاع واطئ الحدة) ولكنه كان يشير إليها أيضاً بوصفها «بولوجو تيرور» (إرهاب انفصالي) أو «تيرورلي مجادلة» (كفاح/حرب ضد الإرهاب)، وهي مفردات تستخدمها غالبية وسائل الإعلام التركية أيضاً. ويصفها حزب العمال الكردستاني ووسائل الإعلام والمنظمات الكردية بأنها «كيرلي سواش» (الحرب القذرة) أو «أوزل سواش» (الحرب الخاصة) أو قد تُستخدم صياغات قومية كردية: انظر **الجيش وانتهاكات حقوق الإنسان**، ص ٥٩.

محاكمة عبد اللّٰه أوجلان وترشيح تركيا لعضوية الاتحاد الأوروبي والتحسن الظاهر في العلاقات التركية ـ اليونانية، أو الإغراء بإيجاد علاقة مباشرة بين البلدين. وبرغم أن نهاية يمكن أن توضع للنزاع في الجنوب الشرقي مع التوصل إلى تسوية ما في الشهور أو السنوات القادمة، فإن من الهام أن ندرك أن المفاهيم السائدة عن كيفية تكوين الذوات المُجَنْسَنَة وبنائها وتكريسها في ممارسات المؤسسات وفي بنية العلاقات الاجتماعية، لا تختفي تلقائياً بتنفيذ قانون جديد أو بنيل حقوق معينة أو منحها، برغم أن هذه الأخيرة يمكن أن تساهم في إحداث تحولات على المدى الأبعد.

وفي وقت قُبلت فيه تركيا مرشحةً لعضوية الاتحاد الأوروبي، فإن من المحتم أن يصبح دور القوات المسلحة في السنوات القادمة موضع مناظرة ونقاش أكثر انفتاحاً مما كان ممكناً في السابق. ولكن حقيقة أن هيئة الأركان العامة للقوات المسلحة كانت مستعدة تماماً للدفاع عن مصالحها، تبدت بجلاء في قرارها بعد فترة وجيزة من الإعلان عن ترشيح تركيا، استحداثَ «مجموعة عمل بشأن الاتحاد الأوروبي» تابعة لها، مانحة نفسها مرة أخرى موقعاً مركزياً في العملية. وشددت في الوقت نفسه تشديداً ينذر بما تضمره من نيات، على «الأسباب التاريخية» لدورها وارتباطها العميق بـ «الجمهورية والديموقراطية والعلمانية» مؤكدة عدم وجود مسوِّغات لتغيير علاقتها الحالية بوزارة الدفاع و«خطأ» القول بأن مجلس الأمن القومي لا ينسجم مع أصول الممارسة الديموقراطية[٦]. فالمؤسسات القوية لا تتنازل عن موقعها طواعية. وما هو أقل ملموسية أن الثقافة التي ساهمت هي في خلقها وتعمل بدورها على تعزيز هذه المؤسسات وإدامتها، تلاقي صعوبة في إيجاد أشكال من التعبير عن المقاومة.

الخدمة العسكرية والقانون

لشرح الجانب القانوني من الخدمة العسكرية في الجمهورية التركية بأبسط أشكاله، تنص الفقرة ٥ من المادة ٧٢ ـ تحت عنوان «الخدمة الوطنية حق وواجب كل تركي» ـ من دستور ١٩٨٢، على «أن الخدمة الوطنية حق وواجب كل تركي، وأن الشكل الذي تؤدى به هذه الخدمة أو تُعتبر مؤداة في القوات المسلحة أو في الخدمة العامة، يكون محكوماً بقانون». وهذا البند يسنده قانون الخدمة العسكرية لعام ١٩٧٢ الذي

(٦) غينيلكورماي AB أجين جاليشما غروبو كوردو، راديكال، ١١ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٠.

ينص في مادته الأولى على أنه «بموجب أحكام هذا القانون يكون لزاماً على كل رجل من رعايا الجمهورية التركية أن يؤدي الخدمة العسكرية». وبذلك تكون المرأة معفاة من هذا الواجب الدستوري الذي يقع على عاتق «كل تركي» لأداء «الخدمة الوطنية» في القوات المسلحة بموجب «قانون الخدمة العسكرية» المنفصل.

ولا توجد حالياً إمكانية اختيار الخدمة المدنية بدلاً من الخدمة العسكرية كما هو حاصل في عدة بلدان الخدمة الوطنية إلزامية فيها. كما لا يُعترف بالاعتراض لأسباب تتعلق بالضمير. ومن هذه الناحية، فإن الوضعية في اليونان التي لم تعترف بالاعتراض الضميري ولم يكن لديها خيار الخدمة المدنية، كان حتى الآونة الأخيرة يشبه الوضع في تركيا. ولكن في ١٩٩٨ طُبقت الخدمة المدنية رسمياً في اليونان، غير أنها، بسبب استمرار فترتها أربع سنوات كاملة، تعمل وكأنها ممارسة أقرب إلى العقاب منها إلى بديل معقول من الخدمة العسكرية. وجاء تطبيق الخدمة المدنية في اليونان تحت ضغط الاتحاد الأوروبي. كما أن قرارات لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة وتوصيات المجلس الأوروبي ومنظمة الأمن والتعاون الأوروبي، ربطت كلها الحاجة إلى أشكال غير قتالية من الخدمة المدنية ربطاً لا يقبل اللبس بحق الاعتراض الضميري. وبهذا المعنى فإنها تعتمد سياسة تدعم مبدأ الحق في الاعتراض الجزئي[٧].

(٧) هكذا اعترفت لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة في تقريرها ١٩٨٩/٥٩ الصادر في ٨ آذار/مارس ١٩٨٩ وأعيد تأكيده في القرار ١٩٩٣/٨٤ الصادر في ١٠ آذار/مارس ١٩٩٣، بـ «حق كل فرد في أن تكون له اعتراضات ضميرية على الخدمة العسكرية كممارسة مشروعة لحق حرية الفكر والضمير والدين كما تنص عليه المادة ١٨ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمادة ١٨ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية». وفي ١١ آذار/مارس ١٩٩٣ اتخذ البرلمان الأوروبي قراراً حول حقوق الإنسان في الاتحاد الأوروبي. وجاء في الفقرة الخاصة بالاعتراض الضميري أنه «يعتبر أن حق الاعتراض الضميري، كما يعترف به القرار ١٩٨٩/٥٩ للجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة حول الاعتراض الضميري على الخدمة العسكرية، ينبغي أن يُدرَج في النظام القانوني للدول الأعضاء» (الفقرة ٤٦). كما أنه «يدين محاكمات وسجن المعترضين الضميريين في الدول الأعضاء الذين اعتبرت منظمة العفو الدولية العديد منهم سجناء ضمير» (الفقرة ٥٩). وتركيا عضو في المجلس الأوروبي ومنظمة الأمن والتعاون الأوروبي؛ وفي كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٩، كما سبقت الإشارة، تمّ الاعتراف بها مرشحة للعضوية الكاملة في الاتحاد الأوروبي. (المصدر: منظمة العفو الدولية).
وفي حين أن المنظمات المذكورة أعلاه تدعم حق الاعتراض الجزئي، فإن المنظمات التي تدعم =

إن الرجال في تركيا ملزَمون بأداء خدمتهم العسكرية ابتداء من ١ كانون الثاني/ يناير ولاحقاً في السنة التي يبلغون فيها سن العشرين (أي بعد بلوغ التاسعة عشرة وفي سنة عيد ميلادهم العشرين). وللطلاب الجامعيين والعاملين في الخارج والمصابين بأمراض خطيرة وما إلى ذلك، هناك طرق لتأجيل أداء الخدمة العسكرية. ويتعين الالتزام بالإجراءات النافذة في هذه الحالات التزاماً صارماً. ويستطيع العمال المغتربون، إذا أثبتوا أنهم يعملون بصورة شرعية ولمدة لا تقل عن ثلاث سنوات، أن يدفعوا نحو ١٠ آلاف مارك ألماني ويؤدوا الخدمة لمدة شهر واحد. وتبلغ الفترة الاعتيادية للخدمة العسكرية ثمانية عشر شهراً يكون المجند فيها نفراً، برغم أن هناك إغراءات للمؤهلين بأن يكونوا ضباطاً احتياطيين (مثل الخريجين الجامعيين) فترات أقصر قليلاً (حالياً ستة عشر شهراً)، فيما تخفض الفترة إلى ثمانية أشهر للمؤهلين لخدمة ضباط الاحتياط ولكنهم مع ذلك يختارون أداء خدمتهم كأنفار.

والعقوبات المحددة للتهرب من الخدمة العسكرية أو عدم الامتثال أو خرق الأنظمة، عقوبات كثيرة ـ تشمل السجن فترات مختلفة ـ وتقع ضمن أبواب متنوعة من القانون الجزائي العسكري التركي (ترك عسكري جزاء قانونو). وتتفاوت التقديرات بشأن عدد الهاربين حالياً من الخدمة العسكرية بعد استدعائهم، ولكن هيئة الأركان العامة ذكرت في نهاية ١٩٩٨ أن عدد الذين تجاهلوا أوراق استدعائهم أو لم يتقدموا بطلب لتأجيل خدمتهم، بلغ ٢٠٠ ألف رجل في الداخل و٢٢٦ ألفاً آخرين يعيشون خارج البلاد[٨]. وهذه الأرقام يمكن أن تُعَد أكثر التقديرات المتاحة تحفظاً لكونها أرقامَ القيادة المركزية للمؤسسة الأكثر بعداً عن التفاخر أمام الرأي العام بلا شعبية الخدمة العسكرية. وقد وضعت تقديرات أخرى لعدد الهاربين أرقاماً أعلى بكثير.

وبدفع من الحاجة إلى توفير موارد مالية بعد الزلزال الذي وقع في ١٧ آب/أغسطس ١٩٩٩، وعلى ما يُفترَض بهدف إيجاد وسيلة «لتطبيع» وضع العدد الضخم من الرجال المعروفين رسمياً بكونهم هاربين من الخدمة (عسكر قجغي) ـ في

= الاعتراض الكلي، وهي سياسة العديد من منظمات مناهضة الحرب، لا تقر بمجرد تقديم الخدمة المدنية على أنها بديل عن الخدمة العسكرية، وبأن مفهوم الاعتراض الضميري سيختفي بتوفير خيار الخدمة المدنية.

(٨) أوردته صحيفة حريت، ٢١ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٨.

سياق من عدم الاعتراف بالاعتراض الضميري ـ أتيحت لمواليد ١٩٧٣ أو قبل ذلك العام فرصة شراء إعفائهم من أداء الخدمة الكاملة بالمال (بدلي عسكرلك). فمقابل مبلغ لا يستهان به يعادل ١٥ ألف مارك ألماني يستطيع المشمولون بهذا الإجراء أن يتقدموا ـ في غضون فترة محددة ـ بطلب أداء الخدمة لمدة شهر واحد فقط. وقد دفع «تركان»؛ نجم موسيقى البوب الذي يعيش منفياً بصفة شبه رسمية في فرنسا لعدم أدائه واجب الخدمة العسكرية وآخرون عدة (مصطفى صندل وجليك) جميعهم مبلغ البدل النقدي وانضموا إلى وحداتهم (سأعود أدناه إلى رد الفعل على عودة تركان). وهذه ليست المرة الأولى التي طُبِّقت فيها تدابير كهذه: في مرات سابقة صدرت قرارات «عفو»، أو اعتُمدت حلول مماثلة لمعالجة الملفات المتراكمة في قضايا الهاربين، برغم أن أعداد الذين اختاروا الهروب من أداء الخدمة العسكرية في الماضي لم تبلغ مستوياتها في الفترة الأخيرة. (سيُعالَج ذلك لاحقاً).

صنع الجنود

نظراً إلى ارتباط موقع جميع المؤسسات العسكرية بقضايا ميزان القوى دولياً إزاء الجيوش والدول الأخرى، وكذلك محلياً إزاء الفئات الاجتماعية والمؤسسات الأخرى ومراكز القوى، التي تشكل الدولة التي تكون هذه المؤسسات جزءاً منها، فإن معناها الاجتماعي ـ عدا عن تأثيرها ـ يتفاوت تفاوتاً واسعاً باختلاف المكان والزمان.

وبالقدْر الذي يُنظَر به إلى الجيوش على أنها بؤر من الدرجة الأولى للذكورية النازعة إلى الهيمنة (والذكورية المغايرة جنسياً)، فإن المطلوب «إثنولوجيات» تتناول مؤسسات عسكرية محدَّدة لاستطلاع الطرق المعقدة التي يولِّد بها موقعها الاجتماعي وقوتها في الداخل وكذلك تنظيمها الداخلي، أشكالاً معينة من الذكورية النموذجية أو المثالية[٩]. وليس من المتوقع أن يكون ذلك عملية ثابتة أو منتظمة. فالعوامل التي تدخل فيه هي سياق الحرب في مواجهة السلام، والأزمة الاقتصادية في مواجهة

(٩) عند أر. دبليو. كونيل (R.W. Connel) في عمله: *Masculinities* (Oxford: Polity Press, 1995) تتسم فكرة الذكورية النازعة إلى الهيمنة بأهمية مركزية لفهم الطريقة التي تُبنى بها كيانات ذكورية متنوعة بالعلاقة مع بعضها بعضاً وفي مواجهة بعضها بعضاً. انظر: ص ٧٧ ـ ٨١ للاطلاع على تعريف مصطلح «الذكورية النازعة إلى الهيمنة»، وص ٢١٤ للاطلاع على إنتاج ذكوريات نموذجية بوصفها جزءاً «لا ينفصل من سياسة الذكورية النازعة إلى الهيمنة».

الاستقرار، وميزان القوى السياسية والانفجارات الاجتماعية بكل أنواعها، والقوة النسبية لمنظمات المجتمع المدني، بل وكل نواحي علاقاتها مع المجتمع المدني، والعناصر المدنية للدولة التي تكون في صراع دائم معها. وقد تشترك المؤسسات العسكرية في أنحاء العالم بسمات متماثلة، ولكن تأثيرها الاجتماعي ومعانيها الاجتماعية ليست واحدة: القوات المسلحة التركية للأسباب المذكورة في مقدمة هذه المقالة، تقوم من دون ريب بدور أكبر في حياة الرجال والنساء اليومية في تركيا من دور الجيش البريطاني اليوم في بريطانيا أو الجيش الإيطالي في إيطاليا. ومن نتائج ذلك أن أشكال الذكورية المثالية، التي يولّدها الجيش بوصفه موقعاً مؤسسياً أولياً للذكورية النازعة إلى الهيمنة، تمارس تأثيراً اجتماعياً وثقافياً لا مفر منه في سائر الرجال ـ والنساء ـ في تركيا (بصرف النظر عن الجنسية والفئات الاجتماعية والجماعات الإثنية وما إلى ذلك) أكبر مما تمارسه في البلدين المذكورين أعلاه. ولكن سيكون من المثير للاهتمام النظر إلى اليونان كحالة مقارَنة، لأنه على الرغم من أن الدولة اليونانية ليست في حرب فإن الجندي (المجند) بوصفه المدافع عن الأمة اليونانية ضد الأعداء الخارجيين ـ تركيا في المقام الأول ولكن ضد بلدان مجاورة أيضاً من حين إلى آخر ـ يحتل، على ما يُفترَض، موقعاً هاماً في «المخيلة» القومية، ويقدم نسخة عسكرية للرجولة النموذجية لا مفر منها بالقدْر نفسه، ومعياراً تُقاس به الذكوريات الأخرى.

وفي حالة العسكري المسلكي في تركيا، وخاصة أفراد سلك الضباط الذين تعلموا في مدارس عسكرية ودرسوا في أكاديميات عسكرية نخبوية، هناك مؤشرات قوية عن الإعداد الأيديولوجي وشكل الذكورية الذي يُغرَس فيهم. ولعل كتاباً للصحافي التركي محمد علي بيراند يعطينا خير مؤشر على تصور الجيش لذاته ونظرته إلى المجتمع المدني التركي ـ في فترة ما بعد ١٢ أيلول/سبتمبر ١٩٨٠ مباشرة التي جرى فيها البحث لتأليف الكتاب ـ باقتباس مطول لأقوال عسكريين صغار وكبار. وبما أن هذا قد يكون الكتاب الوحيد الذي يشرِّح فيه الجيش نفسه بالتوقف، على نحو أقل رسمية إلى حد ما، عند دوره وتكوين أفراده، فإني سأعتمد اعتماداً كبيراً على بعض الموضوعات التي يجري التعبير عنها فيه[١٠]. وإلى جانب الإفاضة في تفصيل

(١٠) محمد علي بيراند، *Shirts of Steel: Anatomy of the Turkish Armed Forces* (قمصان من فولاذ: تشريح القوات المسلحة التركية)، ترجمه عن التركية أمرت كومنتانيم (اسطنبول، ١٩٨٦)، =

أيديولوجيا مناهج الإعداد وثقافة المؤسسة العسكرية، فإن التوقف عند بناء أو إعادة تكوين الفرد ليكون جندياً يحتل موقعاً هاماً، ويسري الانشغال المتواصل بمقارنة الجنود بالمدنيين في متن الكتاب برمته. ومما يُعَد نموذجاً في هذا المجال ملاحظة قائد بشأن عملية التدريب: «إننا نصنع زهرية فاخرة مستخدمين الطين نفسه في المدارس العسكرية. أما المدارس المدنية فتنتج أباريق ذات نوعية رديئة»[١١].

يؤكد بيراند مستنداً إلى مثل هذه التعليقات، أن العملية لا تتعلق بإطلاق صفات كامنة بقدر ما تتعلق باستثمار ما يُعَد في نظرة نقدية ذاتية مثالب المجتمع التركي: «تحاول الأكاديميات (العسكرية) صنع تركي من نوع مغاير تماماً من المادة الأولية التي تتلقاها؛ تركي من النوع الذي يحلم به المرء. فهو متحرر من كل الأمراض التي يُعتقد أن المجتمع التركي مصاب بها: واسع الاطلاع للغاية، جدير بالثقة، ويتحلى بكل الشمائل الاجتماعية. كما أنه محارب أبي ونبيل، رجل انضباط ونزاهة»[١٢]. والحق، أن معالجة «الأمراض التي يُعتقد أن المجتمع التركي مصاب بها» هي مركز الاهتمام المستمر عند مَنْ جرت مقابلتهم في عموم الكتاب. وعلى الضد من المفاهيم الراسخة في الخطاب القومي التركي (كما في النزعات القومية الأخرى) حول الصفات المتأصلة للفرد التركي والأمة التركية وتكوينهما المتفوق، فإن نظرة العسكريين تنطوي ضمناً على حاجة إلى تجاوز ما يعدّونه خصائص تركية متأصلة. إذ تُعقد مقارنة متواصلة بين «الأباريق ذات النوعية الرديئة» والسكان المدنيين الذين يؤلفون «المجتمع التركي»، ومؤسسة الجيش، التي يُفترَض ضمناً أنها تخطت على نحو ما المجتمع التركي. فالعالم المدني عالم تعمه الفوضى والمدنيون، مهما بلغ اهتمامهم وحرصهم، هم في النهاية

= صالحة باركر وروث كرستي (London: I.B. Tauris Publishers, 1991). للاطلاع على كتاب عن انقلاب ١٩٨٠ يمثّل وجهة نظر الجيش ويكشف أيضاً الكثير عن تصور العسكريين عن أنفسهم وعلاقتهم بالسياسة، انظر: *12 September in Turkey: Before and After* «من إعداد الأمانة العامة لمجلس الأمن القومي (غفل من اسم المؤلف) (تموز/يوليو ١٩٨٢، أنقرة)»، (أنقرة، ١٩٨٢).

(١١) بيراند، *Shirts of Steel*، ص ١١. من حيث المرافق وحجم الصفوف ومستوى التعليم العام، فإن من الصواب على الأرجح القول إن المدارس العسكرية العليا تقدم مستوى من التعليم العام أعلى من الكثير من المدارس التركية النظامية.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٠.

لامسؤولون. ويقول ضابط برتبة ملازم لبيراند حين سُئل عن الفارق بين الاثنين: «ربما إني أكثر اهتماماً بمستقبل البلاد. لدي شعور بأني أكثر اهتماماً به منك»[١٣].

وهكذا، يكون شكل الذكورية الذي يُروَّج هنا تفوقاً على المدنيين ـ الذين لا يجري حتى فرزهم إلى ذكور وإناث بل يحتلون موقعاً لاجنسياً تقريباً أشبه بموقع الطفل ـ وشعوراً أكبر بالمسؤولية وإيثاراً وقدرة على كبت السلوك الغريزي و«الفوضوي» في نفس المرء. وإذ تمّ «إعداد» الضابط وأُعيد صنعه من جديد، يكون من حقه أن يتماهى بلا إشكالية مع الجسم الجماعي الذي تقتضي مهمته توجيه الأمة التركية.

ولكن هناك وجهاً آخر لهذه النظرة «التطفيلية» والازدرائية إلى السكان المدنيين. فعلى الرغم من حقيقة أن مقابلات بيراند أجريت في وقت كان شعور الجيش بالثقة بالنفس عالياً جداً، يمكن على طول الخط تلمس إدراك موقع تركيا الضعيف نسبياً إزاء أوروبا الغربية والولايات المتحدة. وتُعقَد عند نقاط مختلفة مقارنات مع مجتمعات أخرى للإيحاء، على أساس النظرية الكلاسيكية في التحديث، بأن تركيا تعاني شبح «التخلّف». ويمكن تصنيف الضباط في نظرة الجيش إلى الأمور بوصفهم متفوقين على المدنيين الذكور، برغم أن الإحساس بأن السكان كلهم يولدون متخلفين وبحاجة إلى تقويم وإعادة بناء، يهدد ذلك التفوق. وتثير المقارنةُ مع جيوش أخرى ـ يُعتقد أنها مبنية من «مادة أولية» أحسن ـ قلقاً من أن بعض الجنود الأتراك يشكلون نسخة مسخاً (بارودي) عن المَثل الأعلى، وعلى ما يُفترض بالذكر المثالي[١٤].

لعل هذه الملاحظات المختصرة عن القطاعات النخبوية من الجيش، تبين

---

(١٣) بيراند، *Shirts of Steel*، ص ٨٧. انتقادات القوات المسلحة للمجتمع المدني موضوع آخر تماماً، ولكن يكفي القول هنا إن ما يُراد ضمناً في الكثير من خطاباتها و«توصياتها» إلى الحكومة هو شكها في السياسيين المصلحيين و«الأيديولوجيات» كلها (باستثناء أيديولوجيتها هي التي لا تعتبرها أيديولوجيا وتميل إلى تصويرها وكأنها هي الشيء الطبيعي). في كتاب بيراند، الذي أجري البحث لتأليفه بعد انقلاب ١٢ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٠، يعبّر القادة العسكريون بصراحة عن آرائهم حول تغلغل أعداء تركيا في الداخل والخارج وغباء السكان ودور الجيش المتفوق في صيانة منجزات أتاتورك. انظر بصفة خاصة الفصلين السابع والثامن اللذين يركزان على علاقة الجيش بالسياسة وعزلته عن المجتمع المدني.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٠.

الصعوبات في معالجة حتى مؤسسات الذكورية النازعة إلى الهيمنة معالجة لاإشكالية، بوصفها مستودعات لذكورية محدَّدة المعالم ونموذجية. ففي بلد يُعاني وطأة التخلّف والفقر لا تستطيع حتى النخب أن تجد مهرباً من الطرق التي تتبدى بها نسبية القوة، ومن المسألة المتعلقة بموقعها هي إزاء نخب (أجنبية) أخرى. وكوسيلة لتفادي المقارنة مع دول وقيادات وجيوش أخرى ينبغي أن يُضاف هنا أن تشديداً قوياً يجري منذ ١٩٨٠ على ذِكر مثالي واحد معناه قابل للتجديد وإعادة الاختراع على نحو منتظم بما يناسب حاجات العصر: إنه مصطفى كمال (أتاتورك) وهو «طراز مثالي» من صنع محلي، زعامته ومهاراته العسكرية و«أيديولوجيته» ـ برغم استلهامها الواعي لخصائص معينة تُعتبر مؤشراً على عملية «تغريب» ـ لا تطاولها عموماً تهمة كونها مستورَدة أو مستوحاة من الخارج، وبالتالي غريبة من حيث الأساس. وبرغم ما تتطلبه من نقاش أكمل بكثير مما تستطيع هذه المقالة محاولته، فإن «الأتاتوركية» (والجوهرية المترتبة على ذلك)، التي ينظر إليها الجيش على أنها توفر منظومة توجيهية كاملة للفكر والإرادة والحكم في كل ناحية من نواحي الحياة في الدولة القومية الحديثة، تساعد أيضاً في تكريس المؤسسة العسكرية.

ونظراً إلى الإبهام القائم بشأن المجتمع المَدني التركي، فلعله أقل مدعاة للاستغراب أن نجد أن علاقة الجيش بالمجندين الذين يؤدون خدمتهم العسكرية هي أيضاً علاقة مبهمة للغاية. وفي حين ينظر السكان المدنيون إلى المجندين على أنهم جنود حقيقيون وجزء من الجيش طوال فترة خدمتهم، تبيّن الأدلة أنهم يُعامَلون بالقدْر نفسه من الريبة والتحفُّظ اللذين يُنظَر بهما إلى السكان المدنيين. وبمعنى من المعاني، لعل التحفظات إزاء المجتمع التركي يجري التعبير عنها بالكامل في العلاقة مع المجندين. ويقتبس بيراند رقيباً متقاعداً أقدم عهداً:

> يأتينا قسم كبير من مجندينا بتعليم متدنٍّ، بهائم من الحقول مباشرة... وكلما كان التعليم متدنياً كان ضبطهم أصعب في الفترة الأولى. ولكن خلال شهرين في أقصى الحدود نكون قوّمناهم تماماً. ثم يتعين علينا التعامل مع المتعلمين الذين يقاومون فترة أطول بعض الشيء. وهم أيضاً يرون النور في نهاية المطاف بطبيعة الحال. إذ ليس هناك من مخرج آخر. لا أحد يجب

الضرب، ولكن ليست هناك طريقة أخرى لفرض الانضباط. أنت تعرف ناسنا، فما إن تتصرف بقليل من اللين حتى يسحقوك تحت أقدامهم. . .[15].

مما نعرفه عن نظم الانضباط في جيوش أخرى، يكون واضحاً أن لجوء الرقيب إلى العنف تعبيراً عن ريبة تقرب من خوف، ليس خاصاً بالسياق التركي. ولا مبدأ «تطفيل» المجند مبدأ خاص أيضاً: في تركيا التسمية الشائعة هي محمدجيك (تصغير محمد). ويستحق وصف بيراند للمجند أن يُقتبَس بشيء من الاستفاضة بسبب المعنى الذي يُعاد به إنتاج مشاعر الجيش المبهمة ووجود موقف معقد من المجندين بوصفهم حَمَلة هوية ذكورية:

> إن «محمدجيك» هو العمود الفقري لتركيا والقوات المسلحة التركية. فعلى امتداد الأشهر الثمانية عشر من خدمته العسكرية الإجبارية سيقوم محمدجيك بأي عمل من أعمال التضحية من دون أن يرف له جفن.
>
> وهو على الدوام يعتبر الجيش مدرسة. . . شبان من كل صنف يتركون أهلهم ويأتون إلى الجيش من أركان البلاد الأربعة. وحين ينهون الخدمة يعودون بذكريات لا تُنسى فضلاً عن بعض الأفكار والأحكام القيمية الجديدة التي تمتد من المبادئ الأتاتوركية إلى معنى الوطن الأم وإخلاصهم له. ويثبت بعضُ هذه الأفكار والأحكام كونها عصية على الاستيعاب بينما يطوي النسيان بعضها الآخر، لكن الأمر يُنسَى هو والصداقات التي تُعقد في غرف الثكنة، بسهولة. . . وبعض المجندين. . . يجدون في الجيش أشياء لم يروها قط في الواقع أو حتى لم يسمعوا بها من قبل. وللكثير منهم تكون هذه فترة فاصلة ينالون فيها تغذية متوازية من ٣٥٠٠ سعرة حرارية يومياً، ويتلقون عناية طبية، لازمة، بأجسامهم أو أسنانهم. فهم إلى حدّ بعيد كأنما يتلقون دروسهم الأولى في طريقة الحياة المتحضرة.
>
> ويُعتبر الجندي النفر شخصاً بالغ الأهمية، ولا سيما من قبل الضباط ذوي الرتب العالية. فهو يُخاطَب بـ «يا بُني»، وأوضاعه وحمايته من أي

(١٥) بيراند، *Shirts of Steel*، ص ١٢٠.

> معاملة جائرة موضع اهتمام شديد[16].

هذا الوصف الزاخر بالازدراء الطبقي يمكن أن يُترجَم من دون أي عناء إلى السياق البريطاني على سبيل المثال. ضع «الجندي تومي» محل «محمدجيك»، والمشاعر المعبَّر عنها هنا يمكن أن تُقرأ على الغرار نفسه تصويراً للجندي النظامي بوصفه «فتى» اعتيادياً بسيطاً من «الطبقات الأدنى» في نظر الضابط (الذي من الأرجح ـ في السياق البريطاني ـ أن ينتمي إلى طبقة اجتماعية أعلى). إنهم مستعدون «للقيام بأي عمل من أعمال التضحية من دون أن يرف لهم جفن»، متلهفون إلى تلقي «دروسهم» في «طريقة الحياة المتحضرة»، يُطعَمون على الوجه المطلوب ويحاطون بالعناية الصحية اللازمة: فالمجندون إذ يكونون هنا أقل من بشر أو أطفالاً في أحسن الأحوال، لا يُعتبرون فردياً بكل تأكيد «رجالاً» الأمة «الحقيقيين» الأبطال، برغم وصفهم جماعياً في المقطع نفسه بأنهم «العمود الفقري» لتركيا وجيشها.

لعل عمل أر. دبليو. كونيل (R.W. Connell) حول الجندر، أسفر عن أكمل التقارير حول تنوع الهويات الذكورية بوصفها «علاقات اجتماعية منظَّمة» و «متواشجة تواشجاً عميقاً مع تاريخ المؤسسات والبنى الاقتصادية»[17]. وهو في تناوله الطريقة التي تُنتَج بها الذكوريات النازعة إلى الهيمنة، يلفت الانتباه إلى علاقات القوة اللامتكافئة بين الرجال، وأحياناً بين رجال «في سياق ثقافي أو مؤسسي واحد»:

> كما يجب أن ندرك العلاقات بين أنواع مختلفة من الذكورية: علاقات تحالف وهيمنة وخضوع. وتُبنى هذه العلاقات من خلال ممارسات تَستبعد وتُشرك، تُروّع وتَستغل، وما إلى ذلك. فهناك سياسة جنسية في إطار الذكورية[18].

سأعود إلى هذه النقطة في نهاية هذا المبحث، ولكنني سأنتقل أولاً إلى بعض الدلالات السائدة للخدمة العسكرية بالنسبة إلى الرجال في تركيا اليوم.

(١٦) بيراند، *Shirts of Steel*، ص ١٢٢ ـ ١٢٤.

(١٧) R.W. Connell, *Masculinities* (Oxford: Polity Press, 1995), P. 29.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٧.

تأثير الخدمة العسكرية ومعناها الاجتماعيان

في الحالة التركية، يمكن تلمُّس بعض الأوجه الواضحة لمعنى الخدمة العسكرية اجتماعياً عند الذكور في تضافر عقوبات عملية ومعنوية تطبَّق بحق مَنْ لم يؤدوا واجبهم تجاه الأمة. إذ ما لم يكن الرجل أكمل خدمته، يواجه احتمال حرمانه من فرص عمل متعددة الأصناف. ويعلن أرباب العمل في مجالات مختلفة باستمرار عن شواغر لذكور أنهوا واجباتهم العسكرية، ويُمارَس التمييز من جراء عدم إنجازها على نطاق واسع حين يتعلق الأمر بالتعيين في وظيفة دائمة: خاصة في مجالات العمل المهني كما تشهد على ذلك الشواغر المعلنة في الصحف. ومن المرجح أن يُطبَّق هذا أيضاً على الأعمال شبه الماهرة في مصانع الشركات الكبيرة. وعلى سبيل المثال أن جميع الذكور الذين يتقدمون للعمل بأي صفة في شركة «كوج هولدنغ»، وهي واحدة من أكبر شركتين قابضتين في تركيا مع شركة «صابنجي»، يُطلب منهم في استمارة التقديم العامة التي تشمل الوظائف المتاحة لعمل الخريجين في قطاعي المال والتسويق بشركات «كوج» الفرعية (نزولاً إلى العمل المصنعي على خطوط التجميع في الإنتاج لشركة أرجليك التي تنتج معدات منزلية ولوازم كهربائية)، أن يعطوا معلومات مفصلة عن وضعهم في ما يتعلق بالخدمة العسكرية. ويبدو من المستبعد جداً أن يُمنح المتقدمون وظيفة دائمة في شركة «كوج» من دون أن يكونوا أكملوا خدمتهم العسكرية. وينبغي أن يُضاف أن كل شركة تقع، على ما يُفترَض، تحت طائلة القانون إذا ثبت تواطؤها في تشغيل رجال مسجلين في عداد «الهاربين من الجندية» (عسكر قجغي).

كما يُمارَس تقييد اجتماعي من نوع مغاير وأقل رسمية في حالة الزواج. وعلى حين أن التعميم في هذا الشأن أصعب بكثير، فإن عائلات كثيرة ـ والنساء أنفسهن ـ لا تحبذ الزواج حتى يكون المتقدم أكمل خدمته. وبهذين المعنيين تصبح الخدمة العسكرية طقس مرور إلى الرجولة: في غالبية الأوقات لا يُقبَل الرجل في عمل دائم، وبالتالي فإنه من المستبعد أن يجد وسيلة للاستقلال اقتصادياً عن عائلته، علاوة على أنه قد لا يُعتبر مؤهَّلاً للزواج ما لم يكن قد مرّ بالخدمة العسكرية.

عدا ذلك، من المستبعد أن يصل الشاب الذي يريد مغادرة البلاد أبعد من نقطة تفتيش الجوازات حتى إذا أفلح في تأمين التأشيرة المطلوبة، إلاّ إذا كان قادراً على أن يثبت أنه مغادر لغرض الدراسة (دورات لغة أو جامعة)، وبناء على ذلك أجّل خدمته

العسكرية. وهكذا، يشكّل عدم أداء الخدمة العسكرية قيداً آخر على الحراك بوسائل قانونية. ليس هذا فحسب، بل إن الأهم من ذلك أن محاولات التهرب من الخدمة تعني عموماً اجتناب أشكال مختلفة من تسجيل الإقامة واستحالة الحصول حتى على أنواع شتى من الوثائق الرسمية مثل جوازات السفر أو تمديدها لاحقاً. ودلالات ذلك عديدة تستحق معالجة أكمل بكثير مما يسمح به المجال هنا. باختصار، إن بعضاً من أبسط حقوق المواطن تتعرض للمصادرة: من دون إقامة مسجَّلة رسمياً لا يُدرج اسم المواطن على قائمة الناخبين، وبالتالي يُحرم حق الاقتراع. وبكل المعاني، يكون شعار الجيش «أونجي وطن» (الوطن أولاً) شعاراً حقيقياً لكل الذكور في تركيا.

إن استدعاء مَنْ أكملوا تعليمهم ولا يستطيعون تأجيل خدمتهم لأسباب تتعلق بمواصلة تحصيلهم العلمي، والذين تكون محلات سكنهم مجهولة، إلى الخدمة العسكرية، يتمّ بشكل بالغ الدقة. فبما أن المواطنين الأتراك يحملون جميعهم بطاقات شخصية تحدد أين سُجِّلت تواريخ ميلادهم وأمكنتها، وتعطي لكل منهم اسمي الوالدين وغير ذلك من معلومات، وأن المواطنين ملزمون قانوناً بتسجيل محل إقامتهم لدى المختار (بوصفه ممثل الحي المنتخَب)، لذلك تُسلَّم أوراق التجنيد عادة إلى البيت في الموعد المحدَّد. وكما سبقت الإشارة، فإن عدم تسجيل العنوان لدى المختار وسيلة سهلة نسبياً، وشائع جداً للتمويه على محل الإقامة.

كانت لحظة التوجه لأداء الخدمة العسكرية منذ سنوات عديدة مادة مألوفة في الأفلام والمسلسلات التلفزيونية التركية. وما تحظى به هذه اللحظة ـ مثلها مثل كل شيء آخر ـ من استقبال، يتوقف على موقع العائلة الاجتماعي. فالصيغة الشعبية والأقل تطيّراً تصوّر التجمع في محطات الباصات في سائر أنحاء البلاد حيث تُقام حفلات عائلية كبيرة، أحياناً بمصاحبة الموسيقى التي تعزف على الطبل (داوول) والمزمار (زورنا) أو فرقة غجرية تتقدم الموكب بالرقص والغناء والتهليل والتلويح بالأعلام التركية، فيما يُحمل الشاب عالياً يتأرجح على أكتاف أشقائه الأكبر وأعمامه وأخواله حيث يبدو فتى مأخوذاً حائراً كما هو عادة في حقيقة الأمر. وفي ما يتصل بالاهتمام الذي يلقاه والطاقة التي تفجرها المناسبة، فالأرجح أنه لم يعرف نظيراً لهما منذ الساعات التي سبقت ختانه (يُسمى في تركيا «سُنَّت») قبل ١٢ عاماً إلى ١٥ عاماً، حين جرى استعراضه على الأقارب وطوافه حول الأضرحة بملابسه المزركشة في حلة

«الأمير الصغير» التي كُسي بها مع طاقية أشبه بالعمامة ومعطف ستان موشى بالفراء المقلَّد ووشاح يعلن بأحرف كبيرة «ما شاء الله»، قابضاً على لعبة في شكل صولجان بيد وكيس حلوى باليد الأخرى، يلقى التشجيع قبل أن يواجه لحظة البتر الرهيبة للشعور بأهميته الكاملة على شقيقاته في أعين والديه والكبار من أقاربه المحبين.

الليلة التي تسبق رحيل الشاب في الخدمة كثيراً ما تُقضى مع الأصدقاء، وهي تشبه إلى حد ما ليلة العزّاب التي يمضيها العريس مع أصحابه قبل الزفاف، ولكن بإضافة نفحة من القومية إليها، أو تكون هذه مجموعة منتشية من مشجعي الكرة بعد المباراة. فثمة مجموعات كبيرة من الشبان المتدلين من نوافذ السيارات تخترق بسرعة خطرة مركز المدينة ملوحين بأعلام تركية ضخمة ومطلقين أبواقهم، تهتف «أن بويرك عسكر بيزيم عسكر» (بمعنى مزدوج هو «جيشنا أعظم جيش» و«جندينا أحسن جندي»، لأن كلمة عسكر بالتركية تعني «جيشاً» و«جندياً» على السواء)، أو ما ينذر بما هو أعظم: «عسكري غيدجك، غري دونجك» (إنه ذاهب إلى الجيش وإنه سيعود). وهذا الشعار القومي كثيراً ما يكون الوداع الأثير لدى أصحاب الميول السياسية القومية المتطرفة: ترافق ذلك في أحيان كثيرة إشارةُ رأس الذئب فلا يفوت معناها على المتفرجين (ذات مرة شاهدتُ مجموعة من الأطفال الأكراد غير الهيابين ممن يلعبون الكرة في الشارع يردون على هذه الإيماءات التهديدية برفع أصابعهم في علامة النصر من دون خوف وبمحاولة هوجاء لتسديد كرتهم صوب السيارة المارّة).

بين الكثير من العائلات البورجوازية الصغيرة والمتوسطة في المدن الكبيرة اليوم، تمر مراسم التوديع بأشكال أكثر انضباطاً من دون إمكانية لتفريغ مشاعر القلق هذه، التي هي بكل تأكيد جزء من كامل طقوس الانغماس في ليلة صاخبة من الاحتفال. والحق، أنه لا يكون هناك مفر من الانقسامات الاجتماعية لدى وصف الطرق التي يتسم بها التوجه إلى الخدمة العسكرية والمعاني الاجتماعية المحفورة في هذه المؤسسة. وكما ظهر في دراسات سابقة حول الذكورية، فإن للأصل الطبقي مغزى عميقاً حين يتعلق الأمر بمسائل الكيفية التي تُقيَّم بها صور مختلفة للذكورية: من المحتم أن تكون القدرة على التحمل والجَلَد اللذين يقترنان بالكدح أو بالعمل في المصانع، صفتين أثمن قيمة بين رجال الطبقة العاملة ـ الذين تكون أجسامهم ومهارة أيديهم رصيدهم الاقتصادي الرئيسي ـ منها عند الموظفين الذين يعملون في بيئة مكتبية، حيث تكون

«المعارف» المكتسبة بتكنولوجيات ومبادئ تنظيمية معينة هي موضع التثمين. وبهذا المعنى، قد يكون من الجائز أن أولئك الذين تمتعوا بمزايا في طبقتهم تقترن عموماً بالتحصيل المديد والانغمار في عملية تكوين ثقافي لم تعدَّهم للعمل العضلي بل علمتهم النظر إلى هويتهم بوصفها تستمد معانيها ـ الذكورية وغيرها ـ من «معارف» ومصادر مختلفة لـ «رأس المال الثقافي»، لا يعتدون بإثبات الذكورية من خلال اختبارات التحمل الجسدي في الخدمة العسكرية. ولكن الجدال من هذه المنطلقات ينطوي على خطر التقليل من أهمية صِلات الذكورية القوية بالنزعة العسكرية، وهي صلات لا ريب في ما تتمتع به من رواج عبر الانقسامات الطبقية.

وفي بعض الأحياء المدينية الفقيرة، يُحتفى بالخدمة العسكرية علناً بتعصب قومي ومواقف رجولية استعراضية: في منطقة من مناطق اسطنبول مثل «بالات» التي ينحدر سكانها اليوم في الغالب من منطقة البحر الأسود (من سمسون بصفة خاصة) تُخَطُّ على الجدران باستخدام علب الدهان البخاخة، أسماءُ شبان المحلة الذين يؤدون الخدمة العسكرية، بأيدي أصدقائهم على ما يُظَنّ؛ «ميمو، أوكتاي، أوغور، جيبو: أونلر شمدي عسكر: ٧٩/ ٢» (أسماء الشبان تليها عبارة «هم الآن جنود» ثم سنة الميلاد، ١٩٧٩، وفترة تجنيدهم). وأحياناً تكون هناك شعارات؛ «بزم بولند شمدي كوماندو» (بولند «نا» الآن كوماندو)، تحيط بها صورة مرسومة بخطوط عريضة لأعلام تركية وبنادق. وبولند، مثله مثل ملايين غيره يشكّلون الجيش المتنامي من فقراء المدن التركية بما يواجهونه من أفق مسدود على صعيد فرص العمل، يتحول مؤقتاً إلى بولند الكوماندو البطل (دور في وحدة قتالية مدربة تدريباً خاصاً، يُثمَّن أو يُجتَنَب بأي ثمن، حسب وجهة نظرك) والمدافع عن الأمة. ولكن صدى مثل هذه الرسائل لا يكون على الإطلاق صدى مقتنعاً تماماً بالرسالة أو مقنعاً بها. ففي سياق من الحرب يكمن وراء كل بولند شبح بولند الذي يُستخدم طعاماً للمدافع. ولعل وظيفة شعارات كهذه هي طرد الخوف أيضاً.

ولكن بصرف النظر عن المواقف القومية والرجولية، لعل بعض الرسائل من هذا النوع ينبغي أن تُفهَم على أنها تشير إلى دعم محلي قوي للسياسة القومية المتطرفة ـ أكانت سياسة ملتجي حركت بارتيسي (حزب العمل القومي) أو سياسة الأحزاب اليمينية الأخرى بصفة أعم ـ وإلى استعراض عضلات رثّ أمام قطاعات أخرى من الأهالي

تشترك في سكن الحي ويمكن أن تُعَد طابوراً خامساً لا يدين بالولاء. وسينتمي إلى هذه الفئة بصفة خاصة الأكراد الذين يعيشون الآن أيضاً في منطقة بالات، وكذلك أفراد طوائف غير مسلمة ـ من يونانيين ويهود وأرمن ـ ما زال لديهم جميعاً حضور صغير الحجم في منطقة كانوا تاريخياً جماعات كبيرة فيها. والحق، أن من المرجح بكل تأكيد أن تكون مشاعر هذه الجماعات تجاه الخدمة العسكرية ـ برغم أن حالة الأكراد تختلف تماماً عن حالات الآخرين ـ مشاعر مبهمة إن لم تكن معادية بصراحة[١٩]. وينبغي أن يضاف أن هناك أعداداً كبيرة من اليساريين الأتراك الذين يشاركون في هذه المشاعر.

تظهر الخدمة العسكرية بشكل بارز في ألبومات الصور العائلية أيضاً، إلى جانب الصور الفوتوغرافية للعائلة التي التقطت جماعياً في مناسبات الميلاد والختان والزواج. فالأجداد والآباء والبنون؛ جميعهم يظهرون واقفين ببزات عسكرية يتمنطقون المسدسات ويلفون أذرعهم حول أكتاف مواطنيهم مبتسمين ببلاهة للصورة التي تُرسَل إلى الأهل في الطرف الآخر من البلاد.

ولدى الحديث مع آباء وأجداد شبان هم الآن في سِن الخدمة، فإن ما يلفت الانتباه باستمرار حقيقةُ أن الخدمة العسكرية تُذكَر عموماً على أنها كانت هامة شخصياً في نشأتهم. فهي تمثّل أول فرصة للانفصال عن العائلة، ولرؤية جزء مختلف من بلاد

(١٩) الخبرة المعيشة في الخدمة العسكرية خبرة متفاوتة. واستناداً إلى المصادر المتاحة لا يمكن الزعم بوجود تمييز في الجيش يُمارَس منهجياً أو بالضرورة ضد أي أقلية. ولكن «أفق» أداء الخدمة العسكرية لرجل أرمني أو يوناني لا يمكن، على ما يُفترض، أن يكون موضع ترحيب على وجه التحديد نظراً إلى أن الأقليتين ـ وخاصة الأقلية الأرمنية ـ ما زالتا تُستحضران شعبياً في سياقات معينة بوصفهما من أعداء الوطن بصرف النظر عن اعتبار أفرادهما أنفسهم مواطنين أتراكاً (قارن مع مقابلة مجنّدين سابقَين أحدهما يوناني والآخر أرمني في عمل نادرة ماتر، محمدين كتابي: غونيدوغو ذا سواشميش عسكرلر انلاتيور (اسطنبول: ماتيس يايينلاري، ١٩٩٩)، ص ٢٧ ـ ٣٠ وص ١٩٦ـ ٢٠١ على التوالي)، التي يتحدث فيها المجندان عن تصوراتهما/ مخاوفهما حول المعاملة التي تنتظرهما في الجيش خلال أيامهما الأولى). أفق الخدمة العسكرية وخبرتها الفعلية بالنسبة إلى الأكراد يمكن أن يعتمدا على الميول السياسية أو الولاءات المتخيَّلة لدى الانخراط في صفوف الجيش، ولكن الموضوع يستحق دراسة أكمل للتحقق من مستوى التمييز الذي يجب أن يُفترض أنه كان في الفترة الأخيرة أعلى مما تتعرض له جماعات أخرى.

شاسعة، وكثيراً ما تكون أول مناسبة تتاح لمغادرة القرية التي وُلِدوا فيها قبل الهجرة الجماعية إلى المدن وتزايد الحراك، وللقاء أشخاص من أصول مغايرة، ولتعلم القراءة والكتابة: الذكريات على العموم ذكريات عزيزة تماماً حتى إذا كان الواقع أقسى مما يودون الإقرار به، ورواياتهم متأثرة تأثراً قوياً بمفاهيم ثقافية سائدة تصوِّر الخدمة العسكرية على أنها بناء للشخصية ونشاط «رجولي»، وهي بكل تأكيد سداد دَين أو تأدية واجب للأمة[٢٠]. والحق، أن طبقات مختلفة ظلت تشير إلى الفترة التي يمضيها الفرد مجنَّداً على مستوى الأنفار بهزل وشغف حتى الآونة الأخيرة، كما رأينا في التوصيف الذي أورده بيراند عن تصغير محمد إلى محمدجيك. ولا ريب في أن الحرب غيّرت ذلك مؤدية إلى وجهات نظر أكثر استقطاباً وأدلجة بالمؤسسة، برغم أن الصداقات والمحن ما زالت مواضيع تُستحضر في المقابلات بسهولة أكبر من البوح بخواطر عن الحرب أو معنى الخدمة العسكرية أو النزعة العسكرية بصفة أعم.

السياق الحالي

منذ بداية الحملة العسكرية المنهجية ضد الحركة القومية الكردية، التي انطلقت بجدية في منتصف الثمانينيات مع محاولات الدولة التركية القضاء على الكفاح المسلح لقوات حزب العمال الكردستاني الحديثة التأسيس وتدمير أطره القيادية، اكتسبت الخدمة العسكرية بعداً كان غائباً في الفترة السابقة برغم وجود خبرات أبكر بظروف الحرب والقتال (في كوريا خلال ١٩٥٠ ـ ١٩٥٣ وفي قبرص عام ١٩٧٤). وأن يكون للقومية الكردية تاريخ أطول بكثير بين أكراد تركيا، وكونها لم تبدأ بحزب العمال الكردستاني، فهذا موضوع بُحث باستفاضة في مجال آخر[٢١]. ولكن خلال عقدي

(٢٠) للاطلاع على تفكير نموذجي تماماً حول الخدمة العسكرية لدى شخص أدى خدمته في الخمسينيات وينظر إلى فرصة البدل النقدي التي أتيحت بعد الزلزال للخدمة مدة شهر واحد فقط واغتنمها تركان وآخرون، على أنها امتحان غير كاف، انظر: عمل حقي دوريم «بز يابتيك أولدو، ديدنيز، يرمي سكيز غونديه أولاجاك شيء ديغيل!» (أنتم تقولون «أديناها وانتهت». ولكنها ليست شيئاً ينتهي في ٢٨ يوماً فقط)، راديكال، ٢٠ شباط/فبراير ٢٠٠٠، ص ٧.

(٢١) أنظر: الأعمال الواسعة التي كتبها مارتن فان برونسن (Martin van Bruinessen) ور. أولسن (R. Olson) وحامد بوزارسلان (Hamit Bozarslan) وديفيد ماكدول (Daivd McDowall) من بين آخرين.

الثمانينيات والتسعينيات أعاد الجيش التركي تنظيم نفسه بسرعة لخوض ما يُعَد حرباً شاملة في مناطق شائعة من جنوب شرق البلاد وأحياناً حتى أبعد منها، ولا سيما في شمال العراق حيث تتوغل القوات التركية بانتظام لشن عمليات واسعة النطاق.

ومن بين حوالى ٥٢٥ ألف مجند يؤدون الخدمة العسكرية بصورة مستمرة[٢٢]، يقدَّر عموماً أن ٤٠ في المئة يؤدونها أو يؤدون جزءاً منها في «منطقة الطوارئ»[٢٣]. وبذلك يكون أكثر من ٢٠٠ ألف مجند خدموا في تلك المنطقة، وسيكون قسم منهم مارس الخدمة الفعلية على شكل «عمليات» ضد مقاتلي حزب العمال الكردستاني وبعض المنظمات الكردية القومية واليسارية المتطرفة الأصغر بكثير والتي تخوض أيضاً كفاحاً مسلحاً، وكذلك ضد أعداد ضخمة من المدنيين الذين يُشتبه في أن تكون لهم ارتباطات بحزب العمال الكردستاني، أو ضد ألوف آخرين ـ وحتى مئات الألوف ـ من الذين وقعوا ضحايا خلال تفريغ القرى وتهجير سكان المنطقة في ما أكد عدة مراقبين مستقلين ومنظمات دولية لحقوق الإنسان أنه بمثابة سياسة منهجية.

وإلى جانب وحدات الجيش النظامي والجندرمة وفرق خاصة مدرَّبة على تكتيكات مكافحة حرب العصابات في التضاريس الجبلية الوعرة، استحدث الجيش التركي أيضاً نظام تجنيد يرفد صفوفه بالقرويين في محاولة لردع القُرى عن دعم حزب العمال الكردستاني أو إيواء المقاتلين وإطعامهم. وقد انضم البعض بإرادتهم، بينما وجد البعض الآخر أنفسهم مُكرَهين على الانخراط في نظام «الحرس القروي» (قوروجو)، الذي يُفترض أن يوفر لهم حماية الجيش وبعض الأسلحة وراتباً مقابل تعاونهم في مواجهة نشاطات حزب العمال الكردستاني والمشاركة في «عمليات» الجيش حين يُدعون إليها. وغني عن القول أن وجود نظام «الحرس القروي» ذاته أثار أعمالاً ثأرية عنيفة من جانب حزب العمال الكردستاني ضد تلك القرى التي اختارت الجانب «الخطأ». ونظراً إلى الصعوبة البالغة في بحث طريقة خوض الحرب برمتها في الظروف

(٢٢) عدد المجندين المقدَّر في تقرير مركز الدراسات التركية، «تركية دي أوردو وإنسان حقلري أخلالري»، ص ٥٩، يستند إلى أرقام يوردها تقرير أعده المعهد الدولي للدراسات الاستراتيجية بعنوان «الميزان العسكري» ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧.

(٢٣) إجمالاً يقدِّر مؤلفو التقرير «تركية دي أوردو وإنسان حقلري أخلالري» أنه خلال ١٤ عاماً من الحرب خدم في منطقة القتال نحو مليون ونصف المليون جندي. المصدر السابق، ص ٥٩.

السائدة حالياً في تركيا بوجود رقابة شديدة تعمل على كل المستويات، فإن «تواريخ» السنوات السبع عشرة الماضية ستحتاج إلى سنوات عديدة لكتابتها[٢٤].

في النصف الأول من التسعينيات، كانت التغطية الإعلامية من خلال القنوات التلفزيونية الحكومية والخاصة ووسائل الإعلام المطبوعة تعرض بانتظام مقاتلين أسرى «أحياء» ـ يقفون برؤوس مطأطأة وأيدٍ معقودة، «أذلاء» أمام العلم التركي، وأسلحتهم ملقاة أمامهم ـ وكذلك جثث المقاتلين الذين «قبض عليهم أمواتاً» («أولو إلي غيجرليدي» باللغة الرسمية، وتعني العبارة حرفياً «جيء بهم إلى اليد/أُسروا أمواتاً»). ولكنَّ ابتعاداً واضحاً حدث منذ ذلك الحين عن هذا الأسلوب الانتصاري في التغطية الإعلامية. ويبدو أن القيود المشدَّدة على الصحافيين الذين يرسلون تقاريرهم من ميدان القتال أسفرت عن تعتيم إعلامي يكاد يكون تاماً، بمواد خاضعة لرقابة أشد إحكاماً تنم عن كل ما يشير إلى مضمون لا يزيد كثيراً عن النص المقتضب والانتقائي لبيانات صحافية صادرة عن الجيش. واستمر التلفزيون في عرض جنازات الجنود الذين قُتلوا في الخدمة الفعلية والذين يشار إليهم باستمرار على أنهم «شهداء»، ولكن «الإرهابيين» أنفسهم اختفوا تقريباً من المشهد. ومن دون معرفة الأسباب الحقيقية لهذا التحول في أسلوب تغطية النزاع، يمكن التكهن بأن وحشية الأسلوب عُدَّت ذات مردود معاكس. ويبدو أن الشروع في نقل بعض الانتهاكات والفظائع التي ترتكبها «الفِرق الخاصة» (أوزيل تيم) ـ سلسلة من الصور الفوتوغرافية التي تعرض جنوداً يقفون بجانب الرؤوس المقطوعة لثوار قتلى، وصلت جمهوراً عالمياً حين نُشرت في صحيفة **ذي يوروبيان** ـ كان أحد الأسباب المحتملة، من بين أسباب أخرى، التي ترتبط بالتغيّر الهام الذي طرأ على الاستراتيجية العسكرية في حوالى ١٩٩٢.

وفي حين أن تأثير الحرب على الثوار الشباب، من الذكور والإناث، وعلى عائلاتهم ومناطقهم، لا يحظى بأي اعتراف تقريباً من الصحافة التركية ويوثَّق توثيقاً رديئاً بسبب الرقابة الصارمة والقيود السارية[٢٥]، فإن تأثيرها على الجنود والضباط وعائلاتهم

(٢٤) مقال قصير بقلم حامد بوزارسلان:

«Research guide: Kurdish studies», *Middle East Review of International Affairs* V.4/2000 no. 2, Jan 2000.

يؤكد المقال صعوبة البحث في هذا المجال ويشير إلى مواطن القوة والضعف في العمل الحالي على هذا الصعيد.

(٢٥) تتفاوت تقديرات عدد القتلى منذ بداية الحرب تفاوتاً واسعاً. وخلال محاكمة أوجلان اقتبست =

لم يُنكَر. فبانتظام تُعرَض في التلفزيون جنائز «الشهداء» وزيارات السياسيين لمراكز إعادة تأهيل المعوقين جسدياً وعقلياً من المحاربين القدماء (يُعرفون بلقب «غازي» التشريفي). وهذه الصورة الصادمة إلى جانب غياب المعلومات التام عن الحرب في القنوات الإعلامية التركية جعلت الرأي العام التركي سيئ الاطلاع على القضايا المعنيّة. وهناك مؤشرات على أن الخطوط الرسمية التي تحذر من أخطار النزعة الانفصالية والأعداء الداخليين والخارجيين تنال قبولاً واسعاً، بل إنها ساقت الكثير من السكان إلى جهل مقصود بقضايا مثل انتهاكات حقوق الإنسان وفكرة حقوق الأقليات التي يمكن أن تضع موضع تساؤل الطروحات الجامدة للقومية التركية وممارساتها «الأمنية» المعهودة.

ولمواجهة التأثير السلبي الناجم عن الجنائز وصور الثّكالى وهن ينهرن كمداً على قبور أبنائهن، بدأت عدة قنوات تلفزيونية حكومية وخاصة تعرض برامج منتظمة عن «محمدجيك» مثل «محمدجيك اليلي» (يداً بيد مع محيمد) على قناة «تي آر تي». وإذ يُراد لمثل هذه البرامج أن تكون فعاليات هدفها رفع المعنويات حيث يظهر المجندون وهم يصفقون في حفلات يحييها مطربون مشهورون ويتلقون التهاني والتشجيع على مهمتهم في الدفاع عن الوطن مع مشاهد تعرضهم يمارسون التدريب بفخر واعتزاز مع أغنية في قلوبهم وابتسامة على شفاههم للعدسات، يبدو من المستبعد أن تتمكن برامج بمثل هذه الرسالة المعروفة سلفاً وهذه البشاشة المفروضة فرضاً، من كسب شعبية واسعة. فثقل العملية كلها ومشهد مئات الوجوه التي ربما كان شبابها وعدم خبرتها الجانب الأسطع فيه، لا يبدوان الوسيلة المثلى لنقل اليقين الأخلاقي بصواب القضية إلى المُشاهد.

ولعل نجاح الجيش النهائي في السيطرة على ردود الفعل وتحقيق الامتثال بين

= الصحافة التركية على نطاق واسع الرقم ٣٠ ألفاً. ولكن، كما أشير لي، كان هذا الرقم يُقتَبس في بداية عام ١٩٩٧ أيضاً قبل أن تشهد واحدة من أكبر العمليات العسكرية في تاريخ الجيش التركي توغل نحو ٥٠ ألف جندي في شمال العراق في ربيع ذلك العام (انظر المقابلة مع ل.ش. بعد هذا المبحث). ويُقال إن غالبية القتلى (تتراوح التقديرات بين ١٨ ألفاً و٢٦ ألفاً) من مقاتلي حزب العمال الكردستاني، بينما يقدّر أن ٥ آلاف إلى ٦ آلاف قُتلوا من أفراد قوى الأمن (بمن فيهم الحرس القروي)، وحوالى ٥ آلاف قتيل من المدنيين. وبديهي أن عدد الجرحى أكبر بكثير. وبما أن التحقق من ظروف مقتل هذا العدد لا بدّ من أن يُعَد متعذراً، فإن جميع الأرقام المُقتبَسة (بما فيها أرقام العسكريين الذين قُتلوا بطريق «الخطأ»، وبالتالي قد لا ترد في الإحصاءات التي تشير عادة إلى سقوط «شهداء») تبدو أرقاماً غير موثوقة.

الكثير من السكان يتجلى واضحاً في غياب نقد الجيش حتى من أولئك الذين فقدوا أبناء مجندين. والحق، أنه بمحاكمة زعيم حزب العمال الكردستاني عبد اللّه أوجلان بدأ تنظيم ذوي «الشهداء» (شهيد يكينلري) واستخدامهم بمنهجية للتعبير عن مشاعر العداء ضد حزب العمال في كل مناسبة ـ على الأخص في المحكمة، حيث جلس بعض ذوي «الشهداء» خلال محاكمة أوجلان[٢٦] ـ. ولعل التركيز المتزايد خلال التسعينيات على ذوي الجنود الذين قُتلوا في الميدان (الأمهات بصفة خاصة) كان أيضاً بمعنى ما محاولة لمضاهاة ومواجهة الاهتمام الذي حظيت به عائلات «المختفين» وأصدقاؤهم من خلال حملة «أمهات السبت» (جومارتسي انالري) على غرار حملة «أمهات بلازا دي مايو» في الأرجنتين، وهي الحملة التي عاملتها الشرطة والمحاكم التركية، على أقل تقدير، بوصفها واجهة للنشاطات «الانفصالية»[٢٧]. وينبغي التشديد على صورة الأم وهي تندب ابنها القتيل باعتبارها صورة ذات صدى وتأثير في المجتمع التركي (كما في غيره) تغري باستغلالها لمآرب سياسية.

وينبغي أن يُذكَر مجدداً هنا أن الانقسامات الاجتماعية في تركيا تتبدى واضحة حين تُستخدم العلاقات الاجتماعية لضمان ألاّ يُرسَل شاب ما إلى منطقة العمليات وأن يمضي خدمته في موقع ودور ليس فيهما مخاطر. ولا غرو في القول باستمرار إن أصحاب السطوة والصلة بمؤسسات الحكم (من خلال عسكريين في الجيش وسياسيين وغيرهم) يستخدمون هذا النفوذ (طوربيل) لضمان سلامة أقاربهم.

وبالرجوع إلى الخدمة العسكرية، وبغية تصويب الانطباع السوداوي بأن الأصوات المعارضة لم يكن لها أي تأثير، أنتقل الآن إلى بعض الجهود الكبيرة التي بُذلت في الفترة الأخيرة لإثارة قضية تأثير الحرب لدى المنتمين إلى حوالى ٤٠ في المئة من المجندين، الذين يشهدون خدمة فعلية في الميدان، ووضع الطابع الإجباري للخدمة العسكرية موضع تساؤل.

(٢٦) أنظر: تانيل بورا، **شهيد يانكلري: أولاد اجيسيلا أويناماك**، بيريكيم ١٢٣، تموز/يوليو ١٩٩٩، ص ١٢ ـ ١٥.

(٢٧) من بين الكتب الصحافية عن جومارتسي أنيرلي أعمال يرلدريم تركو، **غوزالتندا كاييب أوتو أونوتمال** (اسطنبول: ماتيس يايينلري، ١٩٩٥)؛ بيرات غورجيكان، **جومارتسي أنيرلي** (اسطنبول: اليتشيم يايينلري، ١٩٩٦)؛ اجي تيملكوران، **أوغلوم، كيزيم، دولتيم** (اسطنبول يايينلري، ١٩٩٧).

لقد شُكلت «جمعية مناهضي الحرب» في أزمير (أزمير سواش كارشيتلري ديرنغي) في شباط/فبراير ١٩٩٤ بهدف «مناهضة الحرب والنزعة العسكرية والعرقية. . . والمساعدة في تنمية ثقافة مسالمة وحرة محل الثقافة العرقية ـ العسكرية (السائدة) بنزعتها إلى الهيمنة»[٢٨]. وقبل ذلك في كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢ شُكلت منظمة أسبق باسم «جمعية مكافحي الحرب» (سواش كارشيتلري ديرنغي) ولكنها مُنعت رسمياً في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٣. ونشأت في مركز القلب من المنظمتين حملة ترمي إلى ترويج الفكرة القائلة بحق الاعتراض الضميري (وجداني رد) ودعم قضايا الرجال الذين استُدعوا لكنهم يقاومون الخدمة من كل نواحيها على هذه الأسس. والقضية التي لفتت، حقاً، انتباه الرأي العام إلى الاعتراض الضميري كانت قضية عثمان مراد الكي. فمنذ ١٩٩٢ أُجري تحقيق في أعقاب نشره مقالاً يخالف المادة ١٥٥ من قانون العقوبات التركي الذي يجعل «استعداء الناس على الخدمة العسكرية» (خلقي عسكرلتن سوغتما) مخالفة يُعاقَب صاحبها عليها.

وبحسب ما يقول الكي، فإن هذه الواقعة هي التي دفعته إلى التركيز على قضية الخدمة العسكرية واتخاذ القرار بمقاومتها مع مجموعة من رفاقه المناهضين لها مدركاً «عدمَ وجود حركة معارضة ضميرية أو أي شكل آخر من أشكال التنظيم المعادي للنزعة العسكرية» في تركيا وقتذاك. ولعل الاستثناءات الوحيدة كانت البيانات التي نشرها رجلان في مجلة سوكاك في ١٩٩٠ ـ تيفون غونول وبعده بأسابيع قليلة وداد زنجير ـ معلنين أنهما من رافضي الخدمة العسكرية. واتُّهم زنجير بموجب المادة ١٥٥ وحُكم ببراءته. وقال الكي في مقابلة لاحقة لدى توقفه عند القرار الأول المتعلق بإطلاق حملة: «في الحقيقة كنا خائفين حقاً لظهور قلّة من الهامشيين مثلنا تصدر إعلاناً كهذا لا يثير اهتمام الرأي العام، وفكرنا، مَنْ يدري، في أننا قد نتعرض حتى للتغييب. كنا ساذجين قليلاً بطبيعة الحال في ذلك الوقت»[٢٩]. وينبغي أن يضاف هنا أنه في تركيا كانت ثقافة العداء للنزعة العسكرية غائبة غياباً يكاد يكون تاماً بين اليسار

(٢٨) المصدر: كرّاس صادر عن «جمعية مناهضي الحرب في أزمير»، (غفل من التاريخ).

(٢٩) المصدر: مقابلة أجراها جوشكون أوسترجي مع عثمان مراد الكي في الرسالة الإخبارية «فراري» (الهارب)، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٧، العدد ٣؛ رسالة إخبارية تصدرها «الحملة ضد الخدمة الإجبارية في تركيا» التي يوجد مقرها في لندن.

بتوجهاته المختلفة: كان الكفاح المسلح ـ على المستوى النظري إن لم يكن في الممارسة ـ مركزياً عند الكثير من فصائل اليسار. وتاريخياً، كانت المجموعات الفوضوية المسالمة كمية مهملة تماماً في تركيا. ولا بدّ من أن يكون هذا ساهم في صعوبة طرح فكرة الاعتراض الضميري، حتى على أولئك الذين يتخذون موقفاً نقدياً من تعامل الدولة التركية مع المسألة الكردية، ومن السياسات الأمنية المتشددة في الجنوب الشرقي. ولهذه الأسباب والعقوبات الاقتصادية التأديبية السارية، ظل عمل مجموعة أزمير حملة محدودة.

ولم تحقق الحملة قدّراً من الحضور العلني إلاّ بعد أن لفت الكي انتباه الرأي العام إلى المبدأ بعقد مؤتمر صحافي في ١ أيلول/سبتمبر ١٩٩٥، أحرق فيه على مرأى من الجميع أوراق تجنيده وأعلن نفسه معترضاً ضميرياً، ثم اعتُقل الكي بعد أكثر من عام بقليل من ذلك وسُجن بأحكام مختلفة لارتكابه شتى المخالفات، ولاحقاً مُنعت جمعية مناهضي الحرب في أزمير رسمياً. وكرر وداد زنجير الذي ورد ذكره سابقاً مجاهرته بالقول إنه معارض ضميري في ١ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٧، واتُّهم لاحقاً بموجب مواد من قانون العقوبات (١٥٥، ٣١٢، ١٥٩)، ولكن حُكم عليه لاحقاً بالبراءة من جميع التهم.

أمضى الكي، وهو المعارض الضميري الوحيد الذي تعرَّض للملاحقة القانونية، عامين ونصف العام إجمالاً في السجن، وأُفرج عنه في آذار/مارس ١٩٩٩. وهو ما زال يعمل في مناهضة النزعة العسكرية ودعم المعارضين المعلنين الآخرين (حوالى ٣٠ رجلاً في الوقت الحاضر). ولكن لأنه كان ينبغي بعد الإفراج عنه أن يراجع وحدته رسمياً ويتسلم واجباته، فإنه يواجه احتمال سَجنه مجدداً في أي لحظة بوصفه هارباً لم يستجب للدعوة إلى الخدمة. وبحسب أقواله هو، فإن «هذا يعني أنه ليس هناك (في الوقت الحالي) من سبيل إلى انهاء هذه الحلقة المفرغة بالنسبة إلى المعارضين الضميريين»[٣٠].

وواجهت «جمعية مناهضي الحرب» ظروفاً صعبة، لأن نقد القوات المسلحة وأعمال العصيان المدني (سيفيل أتاتيسزلك) ضدها مخالفات يعاقَب عليها بموجب عدد كبير من مواد قانون العقوبات النظامي والقانون الجزائي العسكري[٣١]. وقضية الاعتراض

(٣٠) المصدر: مراسلات شخصية مع عثمان مراد الكي، ٢٤ شباط/فبراير ٢٠٠٠.

(٣١) في مقابلة بعنوان «وجداني رد ويسال دوزنليملر» (بلا تاريخ) تعدد «جمعية مناهضي الحرب» في =

الضميري لم تكن ذاتها مسوّغاً للملاحقة القانونية، ولكن نظراً إلى عدم الاعتراف بهذه المقولة فإن الأعمال التي تمارَس انسجاماً مع كون المرء معارضاً ضميرياً (مثل عدم الاستجابة للاستدعاء إلى الخدمة)، تشكّل مخالفات تقع تحت طائلة العقاب[٣٢]. ولأن هذه حملة تحدَّت أساساً ما يُعتبر دستورياً التزامات وواجبات تقترن بكون المرء مواطناً ذكَراً من مواطني الجمهورية التركية، فإن القضايا التي تصدَّت لها الجمعية تنطوي على إعادة تحديد مفهومية لمعنى أن يكون الإنسان ذكَراً في هذا السياق. ويمكن الجدال بأن تحدي القانون ينطوي ضمناً على تحدّ للخدمة العسكرية أيضاً بوصفها جزءاً مقبولاً اجتماعياً من كون المرء ذكراً أو بلوغه الرجولة، برغم أن اتجاهات ذلك واحتمالاته بعيدة عن الوضوح.

في نيسان/ أبريل ١٩٩٩ واجهت مؤسسة الخدمة العسكرية تحدياً من نوع مغاير على شكل كتاب ضم شهادات ٤٢ رجلاً أدوا خدمتهم في جنوب شرق تركيا. وقامت نادرة ماتر؛ وهي صحافية درست القضية طوال سنوات، بجمع مقابلاتها وتحريرها تحت عنوان **محمدين كتاب: غونيدوغودا سواشميش عسكرلر انلاتيور** (كتاب محمد: جنود قاتلوا في الجنوب الشرقي يتكلمون)[٣٣]. ولا ريب في أن كسر الصمت الفعلي عن هذه القضايا، من خلال روايات شخصية ذات طابع جُرحي ورهيب، كان له أثره الذي انعكس في حقيقة أن الكتاب صدر بأربع طبعات خلال الشهرين الأولين من نشره ونال تغطية إعلامية إيجابية. وفي حين أن كتباً وتقارير أخرى من منظمات حقوق الإنسان ركّزت بالدرجة الرئيسية على تأثير الحرب في المدنيين[٣٤]، فإن كتاب ماتر

= أزمير الأحكام القانونية التي يقع موقف المعارضين الضميريين تحت طائلتها بوصفها: المواد ٦٣، ١/٦٦، ٨١، ١/٨٧ من القانون الجزائي العسكري التركي والمواد ١٥٥، ٣١٢، ١/١٥٩ من قانون العقوبات التركي.

(٣٢) أنظر: «وجداني رد حقينين تانيناسيني طالب ايتمكا سوج دغيلدير» (المطالبة بالاعتراف بحق الاعتراض الضميري ليست جريمة)، وهو بيان صحافي في صفحة واحدة (غفل من التاريخ) صادر عن «جمعية مناهضي الحرب» في أزمير التي تعلق فيه على قرار المحكمة العسكرية الصادر في ٩ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٧ (١٥٩/٩٧ ـ ٢٩٤ نو ألو قرار) والذي اعتبر أن الاعتراض الضميري بحد ذاته ليس جريمة يعاقَب عليها بموجب المادة ١٥٥.

(٣٣) نادرة ماتر، **محمدين كتاب: غينيدوغو سواشميش عسكرلر انلاتيور** (اسطنبول: ماتيس يايينلري، ١٩٩٩).

(٣٤) للاطلاع على مناقشة حول منظمات حقوق الإنسان في تركيا، انظر: =

ساهم بمنظور مختلف مبيّناً أن التأثير في المجتمع التركي يجب أن يُفهم على أنه أيضاً يتعلق بالصدمة الجُرحية (مرض الحرب) التي يعانيها المجندون الشباب العائدون من ميدان القتال. فإن رفض صورة الجندي البطولية والخيبة بمؤسسة الجيش وثقافته والإحساس بعبث الحرب في جنوب شرق البلاد والموقف من السكان الأكراد، هي موضوعات تسري في روايات الذين يتحدثون عن خبرتهم. فالعجز عن التكيف مع الحياة بعد الخدمة العسكرية وحالة الكرب والتوتر (غير المعالَجة) عقب الإصابة بالصدمة ـ التشخيص المرجح في بعض الحالات لجملة من الأعراض التي يصف الرجال شعورهم بها[٣٥] ـ يشهدان على جانب من الحرب ممنوع الحديث عنه علناً بفعل عقوبات سياسية واجتماعية صارمة. كما أن غالبية الرجال يعترفون بأنهم كانوا عاجزين تماماً عن الحديث عن خبراتهم المروعة مع الأصدقاء أو الأقرباء.

وفي مواجهة النظرة القومية والدعائية إلى الحرب، التي تكرسها مؤسسات الدولة المختلفة والحكومات المتعاقبة ووسائل الإعلام وفي ظروف الحياة اليومية حيث تنال ثقافة النزعة القومية التسلطية تزكية منتظمة من خلال مزيج من الخوف والموافقة المستوحاة، لا يكون من المستغرب أن يتعرض الكتاب لغضب القانون، وكانت الكاتبة والناشر وقت كتابة هذه المقالة يتعرضان للملاحقة القانونية بموجب المادة ١/١٥٩ من قانون العقوبات «لتحقير صورة الجيش ومسخها» («أوردويو تحقير وتزييف إيتميكتين»).

وفي حين أن «حملة أزمير» تحدَّت الثقافة العسكرية السائدة بكل تأكيد، فإن كتاب ماتر كان هاماً أيضاً في رفع التحريم المفروض على الحديث عن الموضوع. ولكن نظراً إلى صعوبة تحويل الحملات المناهضة للنزعة العسكرية إلى حركات اجتماعية أوسع في السياق الحالي، يبدو من المرجح أن تستمر العلاقة بين الخدمة العسكرية والذكورية في تركيا. ولعل هذه المبحث يسلط الضوء في المقام الأول على مشكلة إجراء مناقشة متواصلة حول الذكورية من دون إشارة مستمرة في هذه الحالة إلى عمل مؤسسات

= Gottries Plagemann, *Turkih Human Rights Organizations in Various Cultural Milieus*, in S. Yerasimos, G. Seufert & K. Vorhoff (eds.), *Civil Society in Grip of Nationalism: Studies on Political Culture in Turkey* (Istanbul: Orinet-Institute, forthcoming 2000).

(٣٥) حول أمراض الحرب وحالة الكرب والتوتر العصبي عقب الإصابة بالصدمة بين الجنود، انظر: الدراسة المستفيضة لهذه الحالات في التقرير «تركية دي أوردو وإنسان حقلري أخلالري»، ص ٥٧ ـ ٩٤، والمقابلة مع المجند السابق ل.ش. المستقاة والمترجمة من التقرير، بعد هذا المبحث.

الدولة المختلفة زائد العقوبات القانونية والثقافة/الثقافات السياسية للمجتمع التركي. ولكيلا يبدو هذا خلاصة مفرطة في حتميتها الاجتماعية، أنتقل الآن إلى تناول لقاء بين الجيش وفرد كان توجهه الجنسي كما كان إخلاصه للأمة موضع تساؤل، بحسب أطراف من الصحافة الشعبية التي تمثّل التيار السائد.

عاد نجم موسيقى البوب تركان إلى تركيا من فرنسا في شباط/فبراير ٢٠٠٠ ليؤدي خدمته العسكرية بموجب نظام البدل النقدي الذي يخفض فترة الخدمة إلى شهر واحد. وكان تركان، مثله مثل ألوف غيره، تجاهل أوراق استدعائه لعدم امتلاكه الوسائل القانونية لتأجيل الخدمة. وبرعاية أحمد أرتغون، التركي الأسطوري الذي شارك في تأسيس شركة «أتلانتيك ركوردز» في أواخر الأربعينيات، وكان وراء صعود أسماء شهيرة في موسيقى الإيقاع والألحان البلدية الحزينة (rhythm and blues) ولاحقاً الموسيقى الروحانية (soul music) وموسيقى الروك في الولايات المتحدة، كان المغني تركان البالغ من العمر ٢٧ عاماً بدأ «يُسَوَّق» لجمهور عالمي، وهو يتمتع الآن بشعبية متزايدة في بلدان شرق أوسطية أخرى وفي أوروبا. وقد أشيع بصورة متزايدة عن هوية تركان كفنان أنه خنثوي يجسّد إمتاعاً متهتكاً وجاذبية جنسية موجهة بوضوح إلى الجنسين على حد سواء. وأثار هذا في قطاع واسع من الصحافة التركية قدْراً كبيراً من التكهنات عن جنسيته: الإشارات إلى مثليته زاخرة بفهم المثلية فهماً بدائياً على أنها منحرفة، دائماً أنثوية و«غريبة» بمعاني الكلمة المختلفة، ولا تليق بالرجل التركي.

أحيط وصول تركان إلى اسطنبول بضجة كبيرة وتغطية إعلامية واسعة. والتقوُّلات التي لا نهاية لها عن جنسيته لا تنتقص من كونه نجماً له جمهور عريض. وكان اقتيد من مطار أتاتورك في اسطنبول إلى قسم الشرطة ـ في ممارسة روتينية يُراد بها، على ما يُفترض، تذكير كل مَنْ في مثل وضعه كهارب من الخدمة العسكرية ـ. ولم يُعتقل تركان بل أُفرج عنه بعد فترة قصيرة. وإذ كانت الصحافة تتعقبه عن قرب، سأله صحافي تلفزيوني لدى خروجه من قسم الشرطة ماذا يقوله للمشاهدين فكان الجواب: «يا لسعادة من يقول أنا تركي» (ني موتلو توركوم دييني) بضحكة نصفها هجاء ونصفها خجل، وذلك في محاكاة كاريكاتورية لقول أتاتورك الذي يظهر على الأنصبة التذكارية ويُلَقَّن في كل صف دراسي في البلاد. ومن المبنى المقابل تجمع أنصار «حزب العمل القومي» ليصرخوا باتجاه تركان: «كل تركي يولد جندياً» (هير

ترك عكسر دوغار) و«الواجب للوطن واجب شرف، الشهداء لا يموتون، الوطن لن يُقَسَّم» (وطن بورجو ناموس، شيهتلر أوليز وطن بولومز). ولا ريب في أنه في مثل هذه الأجواء المشحونة حيث كان واضحاً أن البعض يؤمن إيماناً راسخاً بأن خدمة تركان العسكرية هي تسديد دين متأخر بعنقه مع ما يعنيه ذلك من أن عليه الآن أن يثبت أنه ليس خائناً، كانت علامة الاستفهام المسلّطة على جنسه تنضح بالاتهامات. وكانت ذكورية تركان الكوزموبوليتية والمدنية المخنثة تُقاس على نحو ما إزاء نموذج محلي قومي يجسّد «الرجل الحقيقي» مضخماً بكونه عسكرياً.

تركان نفسه ذهب إلى حد استخدام الجانب الأدائي لتحويل نفسه إلى جندي في الحفل الموسيقي الذي أحياه في اسطنبول قبل يومين من بدء خدمته العسكرية: في منتصف العرض اختفى من المسرح ليعود حليق الرأس على الطريقة العسكرية مرتدياً بدلة لا تخلو من إشارة إلى الجيش، وبهذا الزي الجديد واصل العرض بتشديده القوي، كعهده، على الرقص المتحرر من كل قيد. وبحسب قراءة لهذه الحركة، يمكن القول إنها في لهوها ومعنى تقليدها المسخ والساخر (باروديتها) كانت تهدف إلى خلع القالب الرجولي العسكري وتسفيهه، وهي بحسب قراءة أخرى دليل امتثال معين للمواضعات الثقافية السائدة حول الخدمة العسكرية والواجب تجاه الأمة التركية. وبالنسبة إلى الجمهور كان فيها بلا ريب شيء من هذا وذاك، ولكن الشعارات التي تعالت والأعلام التي لُوِّح بها لحظة ظهوره في هذه الهيئة المتحولة، كانت تشير إلى أن الاستجابة لحركة تركان في هذا السياق (اسطنبول وليس نيويورك)، وفي هذا الوقت، يمكن أن تُفَسَّر تفسيراً أفضل بالقراءة الثانية وليس الأولى.

لا أريد أن أزعم أن مصير نجم واحد من نجوم موسيقى البوب يمكن أن يُعمَّم على تجارب رجال آخرين: لا يمكن أن يُعمَّم، لأن الفنانين والمبدعين الأدائيين يحتلون موقعاً فريداً، وفي بلدان الشرق الأوسط المحافظة اجتماعياً بصفة خاصة يستطيعون إلى حدّ ما، أن يتجاوزوا المعايير الاجتماعية بخلاف الأغلبية. ولكن من المثير للاهتمام أن نلاحظ هنا أنه حتى القادرين على السخرية من المعايير الثقافية السائدة، بشأن قضايا مثل الجنسية ومفاهيم الذكورية النمطية المغايرة، وعلى «تخريب» هذا المعايير، لا يستطيعون أن يفعلوا ذلك إلاّ في سياقات معينة. فهناك الكثير من المقدِّمين التلفزيونيين ومضيفي البرامج المسلية والمغنين في تركيا، أسلوبهم الأدائي أسلوبٌ

خنثوي، أو واضح أنه ليس أسلوباً ذكورياً تقليدياً[٣٦]. ولكن حين توضع تحديات للهويات الذكورية المعيارية في مواجهة معايير الهوية الذكورية النموذجية، التي تروجها مؤسسة مثل الجيش، يتبدى موقع الجيش بأسطع صوره كمستودع للقيم الثقافية السائدة ويتحدد بصرامة مجال التجاوز وإمكانيته.

وهكذا يعاد فرض الوضع القائم وتتمكن الذكورية النازعة إلى الهيمنة مرة أخرى، من إعلان انتصارها من خلال ما تحظى به من تزكية واسعة في ممارسات الحياة اليومية وخطاباتها الموجّهة إلى الكثير من السكان، وما تتلقاه من تكريس مؤسسي على مستويات عدة. وأم تركان تذرف الدموع لرؤية ابنها وأفراد وحدته يؤدون القسَم بأن يهبوا أرواحهم في سبيل الأمة التركية وتزعم أنها فخورة بهذه اللحظة. إذ ينبغي ألاّ يغيب عن الأذهان أن مفاهيم الذكورية النموذجية يمكن أن تتلقى ما يكرسها من النساء أيضاً.

ملاحظات ختامية

برغم أن العديد من الكتّاب حول قضايا الجنسين طعنوا في الافتراضات الجوهرية القائلة إن الرجل ميال ميلاً متأصلاً أو بالضرورة إلى العنف، وبالتالي يكون أقرب إلى النزعة العسكرية من المرأة، فإن هذه الافتراضات جديرة بالعودة إليها بإيجاز. ذلك أن المحاجّات الجوهرية كثيراً ما تقوم على القبول بأنه نظراً إلى خضوع أدوات وأجهزة الإكراه العنيف لهيمنة الذكر، بموافقة الدولة (وتزكية المجتمع)، فإن الرجال أنسب «طبيعياً» ـ أكان ذلك لأسباب ثقافية أو بيولوجية ـ لهذه المهمات من النساء[٣٧]. ولكن

(٣٦) من بين مضيفي البرامج المسلية أيدين التي استضافت البرنامج التلفزيوني الشعبي «كينانا ـ غلين» (الحماة والكنة) حيث يتنافس فريقان مؤلّفان من امرأة وحماتها. وأيدين التي تقوم بدور «الملكة» الترفة والخبيثة في البرنامج، كانت تحمل على قيم العائلة وتكرسها في آن واحد. وتُعتبر أيدين، وهي مغنية أيضاً، من خلفاء الممثل والمغني الراحل زكي مران.

(٣٧) يمكن الاطلاع على نقد متكامل للعلاقة المقبولة بلا تساؤل عموماً بين الرجل والعنف، وعلى مناقشة حول قدرة المرأة على ممارسة العنف، في: Lynne Segal, *Slow Motion: Changing Masculinities, Changing Men* (London: Virago, 1990).
كما تعالج سيغال Segal وهي نسوية اشتراكية، قضايا ذات صلة في كتاب أسبق:
Is the Future Female? Troubled Thoughts on Contemporary Feminism (London: Virago, 1987).

العديد من مَواطن ضعف هذه الطروحات بات معروفاً برغم استمرار تداولها اجتماعياً، بل إن تكريسها بطرق كثيرة ومن خلال قنوات مختلفة ليس من شأنه إلاّ أن يساعد في شرعنة الموقع الذي تحتله الجيوش في مجتمعات معينة: على هذا الأساس تصبح الخدمة العسكرية ممارَسة طبيعية لصالح الرجل.

في تركيا، كما حاول هذا المبحث أن يبيّن، تلقَّت العلاقة بين الخدمة العسكرية و«صنع» الرجل بحيث يكون مقبولاً اجتماعياً كرجل، دفعةً جديدةً من النوع الخطابي في سياق النزاع في الجنوب الشرقي من البلاد، لكنها تلقّت ضربة أيضاً. والرسائل هنا رسائل مختلَطة: يُحتفى بالخدمة العسكرية على المستوى العام وتُربط ربطاً وثيقاً بالرجولة والواجب «الرجولي» والتضحية من أجل الأمة التي يُقال إن وجودها ذاته في خطر. ولكن على المستوى الخاص تكون مشاعر الشبان بشأنها أكثر التباساً بكثير مع إقدام عدد كبير، بكل بساطة، على التهرب من خدمتهم. وبعض الهاربين منها يقفون ضدها لأسباب سياسية ذات توجهات متباينة، برغم أنه ليس من جماعة سياسية تريد البقاء تجرأت على ربط المقاومة ضد الخدمة العسكرية بالسياسة ربطاً صريحاً. ولدى شبان آخرين شعور عام بالنفور من الأمر كله نفوراً لا يجري التعبير عنه بأي شكل سياسي محدَّد، بل من الجائز تماماً أن يكونوا مشوَّشين حول السياسة ذات العلاقة (أكثر من ستة عشر عاماً من تغطية القضايا في التلفزيون التركي لم تكن فترة تنويرية). وبرغم الفقر المدقع والبَوْن المعترَف باتساعه بين الأغنياء والفقراء، فإن مغريات الموضة في الملابس والموسيقى وغيرها ـ التي يزداد توافرها في متناول أعداد متنامية ـ تتيح، على ما يُفترَض، وسائل أكثر متعة يمكن للشباب أن يستمدوا من خلالها هويات وصوراً ذاتية مختلفة. وفي مواجهة الخدمة العسكرية، من البديهي أن يكدر هذا الواقع عائلات الشبان برغم أن الأفكار حول الموضوع هي مرة أخرى أفكار مشوشة، وأن قلّة من الأتراك سيجادلون ضد الخدمة العسكرية بما هي كذلك، وأقل منهم سيجادلون ضد القرارات والسياسات التي تسوّقها مؤسسة القوات المسلحة المدعومة دعماً واسعاً. لذلك، فإن مقاومة ممارسات سائدة قد يجدها المرء مريعة، ليست مقاومة جبهوية مباشرة.

ما إن يُنظَر إلى النزعة العسكرية بوصفها مقولة تستحق تحليلاً مستفيضاً كظاهرة تاريخية ومنظومة من الممارسات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمسألة المتمثلة في كيف تحافظ

المفاهيم الثقافية السائدة (الأفكار المتلقاة) على هيمنة هذه الممارسات، لأنها على وجه التحديد قادرة على تأمين القبول بها وعلى التكيف مع السياقات المتغيّرة، حينذاك يصبح من الممكن استطلاع طائفة أكمل من القضايا المتعلقة بالجنس. فالجيوش والنزعة العسكرية ينبغي أن لا تُعَد مجرد مواقع تقيم فيها مفاهيم الذكورية لاستبعاد المرأة. والمسائل المتعلقة بالسطوة التي يمارسها رجال آمرون على رجال مرؤوسين وبالجنسية المعيارية المغايرة ضد الجنسية المثلية، أو بكل بساطة السطوة التي تُمارَس على رجال يرفضون النظام العسكري لأسباب سياسية أو غيرها، ينبغي ألاّ تُنحّى جانباً إذا كنا نريد مقاومة تصنيف جميع الرجال المنخرطين في الجيش على أنهم بالتساوي جزء من نظام ذكوري سائد.

إن النظر إلى الذكورية نظرة مفرطة في حتميتها لا يتيح مجالاً يُذكَر لمعارضة الممارسات والمؤسسات العسكرية، والأكثر من ذلك أن مثل هذه النظرة يُغفل جهود بعض الرجال الذين، بتجاهلهم أوراقَ تجنيدهم ومعارضتهم سياسةَ الدولة التي تدعوهم إلى الخدمة الفعلية، رفضوا الالتزام بالشرعة الاجتماعية التي تسري في زمن الحرب مساوية الانخراط في صفوف الجيش بالرجولة والمواطَنة الصالحة (من الأمثلة المتميّزة في هذا السياق مقاومة التطوع للقتال في فيتنام بين الرجال الأميركيين). ولعلنا بالنظر نظرة أكثر إمعاناً إلى ممارسات مؤسسات الهيمنة الذكورية وخطابها، نستطيع على أقل تقدير أن نكتشف من هذا الطريق المستبعَد وسيلة للجدال بقوة بأن الهوية الذكورية/الرجولية هوية متعددة دائماً، وأن تعدديتها تتبدى بأسطع صورها من خلال التفاعل مع صيغها الأكثر جوهرية وهيمنة.

ملحق

«الخدمة العسكرية رغم أنفي» مقابلة مع المجند السابق ل.ش.(*)

وُلد ل.ش. في مدينة قرب أزمير غرب الأناضول. تخرَّج من الكلية وزاول أعمالاً عدة قبل أن يؤدي الخدمة العسكرية، التي كان تهرَّب منها لسنوات ولكنه اضطر إلى تأديتها في خريف ١٩٩٦. وإذ تزوج ورزق ابنة (قبل الخدمة) عمل لاحقاً لبضعة أشهر في محل صديق قديم ثم صار عاطلاً عن العمل وانفصل عن زوجته.

توفي ل.ش. في ٩ شباط ١٩٩٩ في حادث سير. وتساور أصحاب التقرير الذي أُجريت في إطاره هذه المقابلة، شكوك في ظروف موته: برغم أن تحقيق الشرطة سجل الوفاة قضاءً وقدراً فإن معدّي التقرير لا يستبعدون احتمال الانتحار، إذ كان ل.ش. يتلقى مساعدة نفسية منذ عودته من الخدمة العسكرية.

س ـ ماذا كان شعورك في الأيام الأولى من خدمتك العسكرية؟

ج ـ شعرتُ بصدمة واضحة جداً في الأيام الأولى من انخراطي في صفوف الجيش. فالمرء يرتاع حين يواجه اللعنات والاحتقار فور وصوله، ثم يشعر بأنه يبدأ بالغرق. هذا ما يفعله لك الأنفار القدماء (أسطة أرلر). فهم يدفعونك إلى الحافة وأنت لا حول لك ولا قوة. كل الأشياء التي تجري يُراد بها محو شخصيتك وتكوين هوية جديدة. لا ضحك، لا مكان لابتسامة. العسكريون القدماء كانوا دائماً قساة. وكما أن الجميع آثمون بنظر الورِع التقي، فإن كل مواطن هو مشروع مجرم بنظر الدولة،

(*) المقابلة اقتُبسَت من تقرير لمنظمة حقوق الإنسان التركية بعنوان «الجيش التركي وانتهاكات حقوق الإنسان: تقرير عن نشاطات الجيش التركي وممارساته العام ١٩٩٨»، ص: ٨١ ـ ٨٧، نُشر في تركيا في تموز/يوليو ١٩٩٩، وقامت بترجمته وتحريره إيما سنكلير ويب.

والمنطق نفسه هو السائد في الجيش أيضاً. هذا يُفقد المرء ثقته بالنفس. وفي وحدة المجندين الجدد (عجمي برلغي) كنا نُدفَع إلى الشعور بالاغتراب والارتياب التامين. فأنت تشعر بأنك لا تستطيع أن تعمل شيئاً من دون العسكري الأقدم منك أو آمرك. باختصار، إن هدف التدريب العسكري هو، على ما أظن، تفريغ العقل والمشاعر تماماً، وفي ما بعد أيضاً جعل الشخصية الفردية بلا شكل، وإجبارك على الدخول في قالب واحد أعدوه لك. بتعبير آخر، في ختام هذه التربية، يتعلم المرء ألاّ يسأل بأي حال من الأحوال وأن يكون مطيعاً طاعة مطلقة.

س ـ ما هي الحوادث التي تتذكرها؟

ج ـ في وحدة المجندين كان يدربنا أنفار أقدم، جاؤوا إلى الوحدة قبل أشهر قليلة فقط من مجيئنا، وبرغم معاناتهم من المعاملة السيئة نفسها منذ فترة قصيرة فقط فإنهم كانوا غلاظاً وقساة جداً. الفارق في التراتبية بيننا نحن المجندين وبينهم، كان كبيراً جداً. وحين يدربوننا كانوا دائماً يتكلمون بلهجة حادة ويصرخون. أوامرهم كانت مطلقة ونهائية. الإهانات، واللعنات والضرب المبرح كانت أكثر وسائل التدريب شيوعاً. ولأن عدد المجندين كان كبيراً، لم يكن بمقدورهم حفظ أسمائنا. وكانوا في الغالب ينادوننا بسماتنا الجسدية الفارقة مثل «الأدغل»، «البدين»، «أبي نظارات»، «ذي الرأس السمين». ولعل هذا أيضاً كان طريقة لتجريدنا من أي هوية، لا أدري. كما قلت، كانت اللعنات شائعة جداً، ولكن كما يليق بالتقليد الرجولي النموذجي، لم يكن هناك تطاول على الأمهات والزوجات.

كان مصدر قلقي الشخصي حقيقة تهرُّبي من الجيش فترة طويلة ووصولي إلى الوحدة متأخراً. كان هناك ٢٠ إلى ٣٠ رجلاً آخر بدأوا خدمتهم العسكرية متأخرين لأسباب مثل أسبابي. ومن اليوم الأول ولاحقاً، كان الضباط والأنفار يخاطبوننا ويهينوننا جميعاً بمفردات مثل «أعداء الدولة»، «خونة الأمة».

حين كنتُ في وحدة المجندين، لم أستحم قط بدافع الخوف. فالوقت المحدد للاستحمام قصير جداً. وكان من المحال أن نبقى هناك فترة طويلة، وإذا تجاوزتَ الحد تتعرض للضرب فوراً. ولأن الاستحمام كان مثل هذا الجهد العصبي لم أستحم لمدة ٣٢ يوماً. وكانت الغالبية مثلي. كنا نخشى الذهاب إلى الحمام.

عموماً، كان المجندون الجدد يفضلون أن يُعاقَبوا بالضرب (كأهون الشرّين) بدلاً من المحاسبة القانونية. ولأني كنتُ أكبر سناً من الآخرين وكنتُ ألتف على الأنظمة بإجراءات ماكرة ـ أو، كما في مثال الحمام، كنتُ أتجنّب تقديم سبب لضربي ـ فإني لم أتعرض للضرب. ولكن في الحقيقة حين أقارن ذلك مع القصص التي سمعتها قبل الانخراط في الجيش، أعتقد أن استخدام الضرب أقل مما كان في السابق. فاليوم يحتل الضغط النفسي موقعاً أكبر.

حين أنظر إلى كل ما كان يجري، لا أعتقد أن هناك لاعقلانية في الجيش، بل على العكس. فالطريقة التي ينغمر بها المرء في أجواء عدوانية تسلّحه بالعنف طريقةٌ منهجية جداً. إنها من جهة، تحقق الطاعة المطلقة، كما قلت، وتجعلك تحني رأسك أمام السلطة. وهي من الجهة الأخرى تجعل السلوك القاسي والعدواني لدى كل واحد ضد الباقين سلوكاً إلزامياً بما تستحدثه من شعور يقول «احم نفسك، لا تدعهم يسحقونك». وفي الحقيقة، إن الأنفار بسبب ما بلغوه من استخزاء أمام السلطة كانوا يوضعون في منافسة مع بعضهم بعضاً، وكانوا بلا رحمة. فأنا عموماً شخص هادئ. ولكن قبل أداء الخدمة العسكرية كنتُ أنا أيضاً أتشاجر وأتخانق مع الآخرين من حين إلى آخر. غير أني لم أصل قط حد العنف. في الجيش، تعاركتُ مع ثلاثة أشخاص ووصل الأمر إلى حد أني كدتُ أقتلهم. هكذا كانت بصفة عامة وحدة المجندين . . .

وكانت وحدتي المتقدمة في أورفة. وكنت جندي مشاة في كتيبة المشاة الآلية الثانية. بالطبع كان الوضع أسهل بكثير منه في وحدة المجندين الجديدة. وبسبب عمري وحالتي أُنيطت بي واجبات سهلة نسبياً لم تُعتبر خطرة. ولكن مرة أخرى كانت العلاقة السائدة علاقة تقوم تماماً على «اسحق قبل أن تُسحق».

س ـ ماذا كان شعورك حين ذهبت في البداية إلى أورفة؟

ج ـ يا للوحدة التي شعرت بها. شعرت بوحدة باردة حتى النخاع. وبرغم أمثلة التضامن الغريزي حيث يقوم مجندو الدورة الواحدة أو من منطقة واحدة بحماية بعضهم بعضاً، ففي الجيش يعاني المرء عزلة مخيفة. إذ إنك معرَّض باستمرار لمعاملة سيئة، والصدمة الجرحية قائمة على طول الخط. تبدأ الخدمة العسكرية وكأنها لعبة وتنهيها وكأنها لعبة، ولكنّ ما تعيشه حقيقي. وبعد إنهاء الخدمة العسكرية يقول من كانوا يشتمونك ويهينونك «كنا أنت ونحن منسجمين»، ويرسلونك بتربيتة على الظهر.

س ـ كيف كنت تمضي أيامك؟

ج ـ كانت أيامي هناك تمر برتابة وملل. وبرغم كل الجهود فإن اللغة اليومية لا تزيد على خمسين مفردة. لا توجد تقريباً أي إمكانية للقراءة والانفراد. تشعر بأنك علف لا قيمة له. المتعة والمشاعر تُختزل إلى لا شيء. وهذا ما فهمته على نحو أفضل بكثير في فترة الإجازة. ففي الإجازة كانت حتى أبسط الأشياء تبدو جذابة بشكل رائع.

هناك في حياتي الرتيبة كانت الموضوعة الأساسية التي تُمجَّد بلا انقطاع هي «الرجولة، والقوة، والسلاح». وكان بالإمكان ملاحظة صورة الرجال في تركيا من كل زاوية.

إن الشعور بالمهانة شعور دائم. الجميع مهانون. ويبلغ مستوى المهانة بحيث إنه عندما يهان شخص أكثر من الباقين يكون هذا الوضع مصدر ارتياح وسعادة للآخرين. وعلى سبيل المثال، حين يُضرَب أو يوبَّخ أحد لارتكابه خطأ ما، يبذل الجميع مجهوداً خاصاً لرؤية ذلك. وفي الحقيقة أن الآمرين يتعمَّدون أيضاً تنفيذ الإجراءات أمام الجميع ليكون ذلك عبرة للأنفار الآخرين. وبدلاً من الشعور بالغم أو القلق حين يتعرض أقرانهم للامتهان، فالغريب أن الأنفار يتطوعون لرؤية ما يجري بوجوه تقول تعابيرها إنهم عملياً في نشوة.

س ـ حين ذهبتَ إلى أورفة هل شعرت بالحرج؟ كيف كان سلوك الناس؟

ج ـ حين كنا في أورفة كان الجميع يتكلمون على الاضطلاع بواجبات. وكانت وحدتنا منظَّمة حسب متطلبات الحرب غير النظامية. كانت من طراز التشكيلات المتخصصة في مكافحة حرب العصابات، منظمة للقيام بعمليات داخلية. وكانت سيلوبي وشمال العراق وكولب ودياربكر وغيرها من المناطق، مسرح عمليات وحدتي. وما كان يسمَّى واجباً يعني المشاركة في عمليات. العائدون من عملية كانوا أحياناً يرموننا من على أسرَّتنا. كنا ننام على أسرَّة متراصفة الواحد فوق الآخر. ولمدة شهر كنتُ أنام على فراش محمول، أي على نقالة من نوع ما. كان البرد قارساً، وكنتُ أعاني آلاماً في الظهر. ولكني لم أكن قادراً على شرح مشكلتي.

س ـ ماذا كانت الحالة النفسية للعائدين من عملية؟

ج ـ كان وضعهم كما لو أنهم سكارى تماماً. كأنهم نجحوا في تنفيذ مهمة كبيرة

جداً، كان هورمون الكظرين عندهم عالياً، وكانوا مفعمين بشعور من العظمة. كانوا يروون لبعضهم بعضاً الأشياء التي فعلوها في ظروف شاقة بصيغة مبالَغة. أعتقد أن أوضح تعريف لهذه الحالة أنها كانت نوعاً من السُكْر. ولكنَّ هذا كان يتبدد تدريجياً بمرور الوقت. وكان الأعلى رتبة يعاملون الجنود الذين يستعدون للتوجه إلى الميدان معاملة ألين. عموماً كانت التراتبية تُكسر في العمليات. ولدى العودة من العملية كان الانضباط القائم يُفرض من جديد لتأمين عودة الجنود إلى الطاعة. وبعد يومين أو ثلاثة أيام على إعادة فرض النظام يكون كل شيء عاد إلى وضعه الطبيعي. أعتقد أن هذا كان يهدف في الوقت نفسه إلى تأخير الآثار السلبية للصدمة التي يصاب بها الجنود نتيجة العملية.

س ـ هل كانوا يدربون الجنود تدريباً خاصاً لتقوية عزيمتهم وتشجيعهم عند الذهاب في عمليات؟

ج ـ كان التدريب يجري عادة مرتين في الأسبوع ابتداء من الساعة الثامنة مساء حتى الصباح. وكانت فرق تدريب تُشكَّل في الساحة. وكان عريف خاص (أوزمان جاويش) يشرح كيف يتحقق الأمن في القاعدة، وما يحدث حين نقع في مكمن. باختصار، كان يجري في خمسة عشر يوماً تدريب على خوض حرب غير نظامية واطئة الحدة. وما كان يجري التشديد عليه أكثر هو كيف ننقذ أنفسنا.

س ـ هل شاركتَ في عمليات؟ ما هي خبرتك؟

ج ـ قيل إننا سنذهب إلى دياربكر للقيام بعملية. كان مرّ شهر فقط على مجيئنا إلى الوحدة المدرَّبة. وفي الموقع الذي توجهنا إليه كانت القذراة في كل مكان، ولم تكن هناك بقعة للاستلقاء فيها. كان الأنفار الآخرون يبحثون عن أسرّة لأنفسهم رامين أنفسهم هنا وهناك. فكرتُ في أنهم يبدون كالحيوانات التي تحاول نهش جيفة. وبأسى وتعب ومرارة في نفسي كنتُ أحاول أن أجد لي زاوية أنام فيها. كان يُفترض بنا أن نذهب إلى ليجي للقيام بالعملية. تركوني في دويغيجيدي (أيضاً في إقليم دياربكر)، وهي المكان الذي كنا نقيم فيه. قلتُ إني أريد الذهاب إلى ليجي في اطار العملية. كنتُ أريد أن أرى ليجي وما يجري هناك. ولكن لسبب ما لم أُرسَل في الواجب وبقيتُ في دويغيجيدي. وبعد البقاء هناك شعرتُ بأني دخلت عالماً آخر تماماً. كانت المروحية من طراز سيكورسكي المارة فوق رؤوسنا هي التي منحتني أول إحساس بالحرب. في تلك اللحظة شعرتُ حقاً بأني في ساحة حرب. وردت أنباء عن وقوع

اشتباكات في ليجي. كان بين المشاركين في العملية صديق عزيز من أصدقائي. شعرتُ بالخوف على مصيره وكنتُ شديد القلق عليه. انتظرتُ ورود أخبار من ليجي. وبعد (سماع) الخبر بأن ٢٠٠ مقاتل كانوا قادمين بدأت أخاف على صديقي خوفاً أكبر بكثير. خلال العملية كان صديقي دائماً في ذهني.

عاد أصدقاؤنا بعد أربعة أيام أو خمسة أيام على ذهابهم في العملية. وقد صُدمتُ بالتغيّر المفاجئ الذي طرأ عليهم. ففي مظهرهم العام اسودّوا جميعهم بتأثير البرد والثلج. كما لاحظت الاسوداد نفسه في نفوسهم. صديقي الذي كنتُ خائفاً عليه خلال العملية كان أيضاً يتصرف وكأنه ثمل. كان يقول أشياء من قبيل، «هرب الإرهابيون الأنذال، لم نتمكن من محاصرتهم، لم نتمكن من قتلهم». كان من اسطنبول: ابن مدينة. كان المسلحون تراجعوا خلال العملية، ونتيجة لذلك كانت عملية قصيرة الأمد لم تسفر عن خسائر لأي من الجانبين. ولكن هنا في دويغيجيدي، كنتُ أشعر بالحرب من خلال هدير المروحيات وأرى التغيّر الذي حدث لأصدقائي بعد العملية، وخاصة الصديق الذي تحدثتُ عنه. تأثرت تأثراً بالغاً. بعد أيام قليلة عدنا إلى أورفة. كان الجو بارداً جداً خلال تلك الأيام. كنتُ أشعر بالبرد، وكثيراً ما كنتُ أصاب بنزف في الأنف. كنتُ أشعر بالمرض جسدياً ونفسياً (. . .).

عدنا إلى أورفة، وفي أول يوم جمعة ذهبنا في إجازة «تسوُّق». توجهنا إلى السوق في زي واحد بالملابس العسكرية. أصبح جميع الأنفار أطفالاً. لقد اقتربوا من الشعور بأنهم بشر. أنفار كانوا مغتربين باستمرار عن كل شيء وحُوّلوا إلى وحوش، أصبحوا في تلك اللحظة أطفالاً. كانت تلك المرة الأولى التي أذهب فيها إلى السوق وكانت أول مرة ألاحظ فيها حالتهم. وحين كنتُ في السوق فكرتُ في نفسي والخدمة العسكرية وما كنت أعيشه، وتساءلتُ إلى أي حد حياتي ملكي. كنتُ أسجل ملاحظات من حين إلى آخر حين أشعر بالحاجة إلى صفاء ذهني من هذه الحالة. كنتُ أجرب الكتابة.

س ـ كيف كانت علاقتك بالجنود الآخرين؟

ج ـ الأنفار الآخرون وجدوا تصرفاتي غريبة بعض الشيء. الأعلى مرتبة منا أيضاً قالوها. فلأني كنتُ أتصرف تصرفاً طبيعياً أكثر، كان هذا يثير الانتباه. ما أقصده أني لم أكن حبيس الكوابح. ذات يوم تسلقتُ شجرة. كنتُ سئمت عمل الأشياء نفسها كل

يوم. ومن أجل التغيير تسلقت شجرة. في الحقيقة كنتُ أخذت أتآلف مع كل شيء بمرور الوقت. في البداية، حين كنتُ أدخل المهجع كانت رائحته كريهة جداً عندي. وفي ما بعد بدأ أنفي يعتاد على الرائحة. وبمرور الوقت تعوّد جسدي وروحي على أشياء كثيرة. وحين كنتُ أخرج من الوحدة العسكرية، أعني حين كنت أذهب في إجازة تسوق، كان كل شيء يبدو لي مختلفاً حين أنظر إلى الآخرين. في الجيش، البدلة العسكرية، الرائحة، طريقة السلوك، كلها واحدة، الأدوار واضحة من البداية إلى النهاية. كانت لدينا أدوار، ولكني بمرور الوقت تعودتُ عليها وهي اعتادت علي.

س ـ هل شاركتَ لاحقاً في عمليات أو اشتباكات أخرى؟

ج ـ نعم. شاركتُ في عملية كبيرة نُفذت في ربيع ١٩٩٧ في شمال العراق. وحدتنا كلها شاركت في العملية. أولاً حُشدنا في منطقة قريبة من الحدود. تأثرتُ كثيراً بالحالة التي كانت بها مدينة جزري لدى مرورنا بها. كانت المدينة مثل سجن مفتوح عملياً. في كل مكان مراكز شرطة ونقاط تفتيش. وكانت كثافة الجيش أكبر بكثير من كثافة السكان المدنيين. وكان من المتعذر وقتئذ عدم الشعور بالحرب، وفي المقام الأول الإحساس وكأنك في بلد آخر.

بعد أيام قليلة على الوصول إلى مكان التجمع هاجم مقاتلو «حزب العمال الكردستاني» قرية من قُرى قوروجو (الحرس القروي) قرب المنطقة التي تتمركز فيها الوحدة. ويبدو أن العديد من حراس القرية قُتلوا في الغارة. وبرغم أن القرية التي هاجمها المسلحون كانت خارج مرمى وحدتنا فإن صوت الأسلحة النارية كان يُطْبِق علينا من كل صوب. ولم يكن واضحاً مَنْ يطلق النار على مَنْ ومن أين. كان الخوف شديداً بين الجنود. الجميع غادروا الخيم وانبطحوا على الأرض. وبعد فترة لم يتمكن أحد من العودة إلى النوم برغم توقف القتال. كان قضاء الليل صعباً على الجميع. ولم يكن الآن بمقدور الأنفار أن يثرثروا ويهرفوا كما في السابق. الكلمات التي تعني الشجاعة والعظمة لم تعد متداولة. كان التوجس والخوف أكثر جلاء في أحاديثنا. المسلحون لم يكونوا يُشتَمون بقدر ما كانوا في السابق. وكان الأنفار، لطرد مخاوفهم والترويح عن أنفسهم، يعمدون إلى ترشيد الموقف، إلى حد القول إن مقاتلي «حزب العمال الكردستاني» الذين كانوا يصفونهم بالسفاحين من قبل، لا يريدون في الواقع قتل الجنود بل يريدون أكثر بكثير قتل الضباط والآمرين ذوي الرتب العالية.

في منتصف أيار، دخلت وحدتنا شمال العراق. كانت هناك هجمات ضد الوحدات القريبة ومواقع تابعة للبشمركة (مقاتلي الحركة الكردية في كردستان العراق). كانت الحرب مستعرة من كل صوب حولنا. شهدنا اشتباكات ونيران صواريخ. وبضربة حظ كبيرة لم يتعرض الموقع الذي كنتُ فيه لهجوم مباشر. ولكن الخوف كان سيد الموقف. ذات ليلة فتح المسلحون النار على القسم الآخر من كتيبتنا. ورداً على إطلاق المسلحين نيران أسلحتهم أربع أو خمس مرّات فتحت جميع المدافع في وحدتنا، بما فيها المدافع المضادة للطائرات ومدافع الهاون، النار بشكل أعمى لمدة ٤٥ دقيقة. وأطلقت حوالى ٣٠ قذيفة هاون.

خلال الأيام التالية توغلتْ وحدتنا أعمق في شمال العراق. وكنا من حين إلى آخر شديدي القرب من «حزب العمال الكردستاني». وعلى مسافة قريبة جداً منا حاولت كتيبة أخرى تسلق الجبل (جبل زاغروس) قبلنا ولكن المسلحين صدّوها. وفي إحدى المرات فُتحت نيران المدافع الرشاشة على عربة مطعمنا المتنقل. كنا نستطيع أن نرى تحركات مجموعات المسلحين بالناظور الميداني. وذات مرة تراجع لواؤنا. كنا نشعر بسعير الحرب وخطى المقاتلين تتعقبنا في كل لحظة (...).

في منطقة العمليات كان كل شيء مزروعاً بالألغام. وحين كان مقاتلو حزب العمال الكردستاني يتراجعون، كانوا يخلفون أفخاخاً وألغاماً وراءهم. بالطبع كانت هناك ألغام تركها وحداتنا أيضاً. وقيل إن الكثير من الجنود أصيبوا نتيجة ذلك. كنتُ خائفاً وحاولت أن أكون حذراً. حين كنتُ أرمي نفايات الوحدة، لم أكن شجاعاً بما فيه الكفاية للذهاب بعيداً أو إلى أماكن جديدة لرميها. ذات مساء، وبينما كنتُ أصب البترول على النفايات التي رميتها لحرقها، وقع انفجار مفاجئ واحترق ذراعاي ووجهي. وطوال يومين أُبقيت أنتظر بهذه الحال في الميدان من دون أي علاج جدي. وبعد الانتظار يوماً آخر في مركز حاج بيلتنغ أُرسلت بمروحية إلى المستشفى العسكري في دياربكر. في المروحية كان هناك طفل بُترت ذراعه اليمنى وساقه اليسرى وكان على حافة الموت. بجانبه كان والده الذي كان حارساً قروياً. كان الطبيب يبذل كل ما بوسعه لإبقاء الطفل على قيد الحياة. وكان يجلس مقابلي أيضاً رجل عمليات خاصة أصيب في العين اليسرى من مسافة قريبة. سافرنا معاً لمدة ٤٠ ـ ٤٥ دقيقة. كانت تلك لحظات مخيفة لا أعرف كيف مرت.

س ـ ماذا رأيتَ خلال بقائك في المستشفى؟

ج ـ أهوال الحرب، همجيتها. مكثتُ في المستشفى حوالى ١٠ إلى ١٢ يوماً. وفي ما بعد مُنحتُ إجازة وتغييراً في الجو (هوا ديغيشيمي) لاسترجاع عافيتي. خلال الفترة التي قضيتها في المستشفى، كانت هناك في بعض الأيام جنازة واحدة على الأقل، أو في كل يوم تقريباً. كل مكان كان مليئاً بالجنود الذين فقدوا أذرعاً وسيقاناً أو كانت وجوههم في حالة لا يمكن التعرف إليهم منها. كان هناك حدث أو حدثان لن أنساهما أبداً.

أحدهما المكالمة الهاتفية التي كان يجريها جندي من أسكي شهر فقد قدميه لأنه مشى على لغم، مع عائلته. كان الجندي يتكلم مع والدته على الهاتف. وبينما كان يقول إن شيئاً لم يحدث له، كانت الدموع تنهمر من عينيه. كان ذلك الشاب يبدو إنسانياً ومحباً للسلام بعمق.

الحادث الآخر الذي أتذكره كان حالة عائلة زارت المستشفى. كانت العائلة مؤلفة من الأب والأم وصبي صغير وفتاة شابة. حين دخلت العائلة الردهة التي كنا نرقد فيها شعرت الفتاة بالغثيان وبدأت تبكي. كان مشهدنا ونحن نرقد في الردهة حقاً لا يُطاق. ولكني وأنا أنظر إلى الفتاة انفجرت ضاحكاً. لم أتمالك نفسي. خبأتُ رأسي تحت الملاءات وواصلت الضحك. خلال الفترة التي بقيت فيها الفتاة في الردهة لم تتمكن من التحادث مع شقيقها الأكبر. الإنسان (الطبيعي) لا يمكن أن يتحمل مشهداً كهذا، لا يضحك، ولا يكون بمقدوره أن يضحك.

حين انتهت إجازتي عدتُ إلى وحدتي. حروقي التأمت. كانت الإجازة مفيدة لمعنوياتي ونافعة جسدياً. ولكن في اليوم الأول لعودتي إلى الوحدة بدأ كل شيء يسحقني من جديد بسرعة كبيرة. لقد كانت الخدمة العسكرية بكل لامعقوليتها مستمرة رغم أنفي.

س ـ ما هي الحوادث التي صادفتها؟

ج ـ يحضرني حادث واحد. لعل هذا يمكن أن يوضح ما كان يجري على أحسن وجه. وقع الحادث ذات يوم حين تسلمنا رواتبنا ـ برغم أننا لم نكن جنوداً محترفين كان يُدفع لنا مصرف جيب كل شهر ـ. وبموجب الأنظمة، كان علينا بعد تسلم رواتبنا أن

نؤدي التحية لآمر السرية (بولوك كومودانی) ونستأذن بالانصراف. وبرغم أن أحد الجنود أدى التحية بعد تسلم الراتب فإن الآمر لم تعجبه تحية النفر. وبسبب ذلك أوقف دفع الرواتب وصرف الجميع. في اليوم التالي جُمع كل الأنفار في بقعة وأُجبروا على أداء التحية للأشجار. بقينا نؤدي التحية للأشجار حتى الظهيرة. هذا مثال جيد جداً على الممارسة العامة. كنا نُخضَع لمثل هذه التفاهة باستمرار. أتذكر الآن حادثاً آخر. يبدو أن نفراً من فرقتنا أدى التحية لضابط برتبة بريغادير جنرال (طوغاي كومودانی) متأخراً بعض الشيء. ولهذا السبب عوقبت فرقتنا، وطوال يوم كامل عوقبنا بالمشي بخطى مراسيمية في ساحة التدريب.

س ـ إلى جانب هذه الأشياء الحمقاء، هل كانت هناك أيضاً ممارسات مثل الإهانات والضرب؟

ج ـ لأني كنتُ حذراً لم أعانِ مثل هذه الأشياء. ولكن على مرأى من الجميع، حين لم يكن هناك أي سبب سوى القول «إننا نراقب كل سكناتك»، كانوا يضربون الكثير من الجنود. وكان هذا يسفر أحياناً عن نتائج سيئة. فلقد كان هناك نفر اسمه أحمد سيوان. كان وصل قبل ثلاثة أيام ـ أعتقد في بداية كانون الثاني ٩٨ ـ ويبدو أن أحد الرقباء الخاصين كبله بالأصفاد. ولأن هذا الرجل لم يتحمل ذلك حاول الانتحار بالقفز من النافذة. قفز، وحين سقط ارتطم بإطار سيارة ثم بالأرض. لم يمت، وعلمنا أن أضلعه تكسرت. ولكنه بقي فترة طويلة في المستشفى العسكري في دياربكر. مُنح ثلاثة أشهر لتغيير الجو. كان ذوو الرتب الأعلى يزدرونه ويقولون عن هذا النفر «إنه ألحق الأذى بنفسه للتملص من الخدمة العسكرية». وكانوا يلعنونه في أثناء الكلام عليه. بعد ذلك الحادث تزايدت الضغوط: بدأوا يفرضون الأنظمة بصرامة أشد.

كان هناك نفر من اسطنبول صرتُ أعرفه معرفة جيدة وغدَوْنا صديقين. كان هو أيضاً لديه طفلان، وكنا نتبادل أطراف الحديث عن أطفالنا. طُعن بسكين وقُتل على يد نفر كان وصل لتوه. وبقدر ما أتذكر، فقد تبادل الاثنان الشتائم... وبسبب هذا على ما يبدو نشبت معركة. كان اسمه كمال أرين. كان من الدورة ٧٦/ ٤. قيل لنا إنه فارق الحياة بسبب ما نزفه من دم. ولكني أعتقد أنه مات لعدم تلقيه العلاج اللازم: خلال الوقت الذي كان ينبغي أن يُنقل فيه إلى المستشفى أُبقي ينتظر أكثر من أربع

ساعات في المعاملات الرسمية. فالروتين البيروقراطي يجب أن يكمل دورته كالعادة. ذهب إلى المستشفى وعاد منه مرتين أو ثلاث مرّات. وفي النهاية مات في الطريق قرب سيوريك خلال نقله إلى دياربكر. وبرغم أن القتيل كان صديقي إلاّ أنني لم أتمكن من تحديد مشاعري كما ينبغي. كما أني لم أكره القاتل. بعد الحادث مباشرة، هاتفتُ صديقاً لي في أزمير. يبدو أني كنتُ أتكلم معه عن الحادث واضحك. حين أدركتُ ذلك بدأت أفهم أني فقدت توازني الطبيعي. فأنا أيضاً أصبحتُ متكيفاً مع هذا العالم المجنون. في ذلك الوقت، لفت انتباهي أن الصحافة لم تنقل أياً من الحادثين. بعد هذه الحوادث أصبح وضعنا أكثر سوءاً، واشتد الضغط بدرجة كبيرة.

س ـ قلتَ إنه بعد كل من الحادثين ازداد الضغط شدّةً. ماذا كانت أبرز الاختلافات؟

ج ـ كان المطلوب الالتزام التام بكل الأنظمة. في السابق، كنا بعد الوجبة المسائية نستلقي على أسرّتنا ونأخذ قسطاً من الراحة. ولكنهم بدأوا في ما بعد يجبروننا على الانتظار حتى الساعة التاسعة. وعلى سبيل المثال، قبل الصلاة على الأكل كان ممنوعاً حتى أن نرفع ملعقة. وكانت إجازة التسوق محدودة. أصبح الجنود برميل بارود على وشك الانفجار في أي لحظة. وأصبح الجميع عدوانيين مع بعضهم بعضاً.

س ـ كيف كان ردّ فعل الأنفار على التوتر العصبي الناجم عن العمليات من جهة، وعلى قسوة الخدمة العسكرية من الجهة الأخرى؟ ما هي المقاومة التي اعتمدوها؟

ج ـ كان تعاطي الحشيش والحبوب واسع الانتشار بين الأنفار. استهلاك الكحول لم يكن قليلاً. وبرغم استخدام هذه المواد بكثرة، لم تكن هناك عمليات تفتيش وضبط المتلبسين. كانت الأجواء مشجعة جداً على تعاطي هذه الأشياء. وأعتقد أن هذا كان جوابهم عن قسوة ما كانوا يعيشونه. وللابتعاد عن تعاطي هذا الشيء كنت أسيطر على نفسي بصعوبة.

س ـ ما هي الآثار المباشرة وغير المباشرة لما عشته في نفسك؟

ج ـ الكثير من النتائج السلبية والاضطراب... في الأشهر الأخيرة من خدمتي العسكرية بدأت أعاني آلاماً حادة في الرأس. ولهذا السبب ذهبتُ إلى العيادة وتوصل

الطبيب إلى أن ضغط الدم عندي كان مرتفعاً جداً. وبعد الفحوصات أمضيتُ أسبوعين في مستشفى دياربكر العسكري. قالوا إن ضغط دمي المختل له علاقة بالتوتر العصبي. وُصِفت لي عقاقير معينة ولكنها لم تشفني تماماً.

قبل أداء الخدمة العسكرية لم أفكر قط في قتل أحد. ولكني الآن يمكن بكل سهولة أن أقتل أحداً برغم أني لا أحب الحرب والعنف. بلغت حالة كان يمكن معها أن أؤذي الآخرين بكل سهولة.

هناك حوادث أتذكرها وما زلت أراها، حوادث لا تزول أبداً. ما عشته خلال الخدمة العسكرية بانت آثاره لاحقاً. فبعد مرور فترة على تسريحي وبينما كنت أتجول في منطقة كارشياكا في مدينة أزمير، التقيت بجندي صديق كان من دورة تلت دورتي. تبادلنا التحية وتحادثنا قليلاً. وبعد فترة قصيرة من الافتراق عن صديقي الجندي بدأت أسمع هدير مروحية يتجه متصاعداً نحوي. كان هدير مروحية من طراز سيكورسكي. وفجأة رأيت نفسي في المروحية التي نقلت إليها بعد إصابتي. ومقابلي كان طفل حارس القرية المصاب. وكنت أسمع في الوقت نفسه صوت طفلي أنا. وبرغم توقفي وسط شارع عريض في قلب المدينة لم ألحظ أي شيء، بما في ذلك حركة السير من حولي. كنت منفصلاً تماماً عما يجري حولي، وما عشته عاد حياً أمام ناظريَّ وكأنه شريط سينمائي. حين رأى الصديقان اللذان كانا بجانبي الحالة التي كنت فيها استبد بهما القلق على ما يبدو. كانا يناديانني ولكني لم أسمع شيئاً. بعد فترة طويلة تماماً بدأت تدريجياً أسمع صوتيهما وأسترد حواسي. هذه الحالة استمرت حتى صباح اليوم التالي بحدة متفاوتة وعلى فترات. كنت أسد أذنيّ ولكني بقيت أسمع هدير المروحية. كأنني كنت دائماً في جوف المروحية.

الجندر الذكري وطقوس المقاومة في الانتفاضة الفلسطينية الأولى

السياسات الثقافية للعنف

جولي بيتيت

وقت كتابة هذه المقالة[١] كان حوالى ٤٠ في المئة (٢,١٠٠,٠٠٠) من الفلسطينيين يعيشون تحت السيطرة الإسرائيلية، إما داخل إسرائيل (نحو ٦٤٥ ألفاً) أو في الضفة الغربية والقدس الشرقية (حوالى ٩٣٨ ألفاً) أو في قطاع غزة (حوالى ٥٢٥ ألفاً)[٢]. ومنذ اندلاع الانتفاضة في كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٧ حتى كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٠ يقدَّر أن ١٠٦,٦٠٠ فلسطيني أصيبوا بجروح[٣]. عمليات الضرب ليست منعزلة في هذه الإحصائيات وبالتالي يتعذر حساب عدد المتضررين بأي قدْر من الدقة،

(١) أُنجزت هذه المقالة في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٢ ويعاد نشرها هنا بصيغة مختصرة مع تعديلات طفيفة بموافقة «الجمعية الأنثروبولوجية الأميركية» (ليس لإعادة نشرها لاحقاً). وتقرر ألاّ تكون هناك محاولة لـ «تحديث» المقالة الأصلية أو تغيير الأزمنة في متنها لعكس الحقيقة الماثلة في أن تغيّرات حدثت في وضع بعض الفلسطينيين مع قيام السلطة الفلسطينية. نُشرت المقالة أولاً في مجلة **أميركان أنثولوجست** ١:٢١ شباط/فبراير ١٩٩٤، وأجري البحث لإعدادها في الضفة الغربية خلال ١٩٩٠. وتكرمت مؤسسة «برنامج الحضارة الإسلامية في مؤسسة فولبرايت» بتمويل العمل الميداني. وقدمت «الجمعية الأكاديمية الفلسطينية لدراسة الشؤون الدولية» دعمها وضيافتها على المستوى المؤسسي بكل رحابة صدر. بودي أن أعبر عن تقديري لكل من ماري هيغلاند وإيفون جونز ووليام يونغ على تعليقاتهم على مسودة سابقة، وللمراجعين الأربعة المجهولين في مجلة **أميركان أنثولوجست** على تعلقياتهم المفيدة ومقترحاتهم للمراجعة.

(٢) أنظر: حجّار وبينين (١٩٨٨). هذه مقدمة لتقديم نظرة شاملة ابتدائية جداً إلى التاريخ الفلسطيني والمجتمع الفلسطيني في القرن العشرين.

(٣) يشمل هذا الإصابات الناجمة عن إطلاق الرصاص الحي الذي يتضمن الطلقات البلاستيكية والطلقات المطاطية والكرات المعدنية والغاز المسيّل للدموع.

رغم أن المرء سيجد صعوبة كبيرة في العثور على شاب فلسطيني في ظل الاحتلال لم يتعرض للضرب أو لم يعرف شخصياً أحداً تعرض للضرب[(٤)]. هذه المقالة تدرس بلوغ الرجولة والذكورة وممارستهما بين الشبان الفلسطينيين بالارتباط مع عمليات الضرب والاعتقال هذه في الضفة الغربية المحتلة. فالضرب (والاعتقال) يُؤطّر بوصفه طقس عبور إلى الرجولة، أصبح مركزياً في بناء شخص بالغ، في بناء ذات مجنسنة (ذكر)، بما يترتب على ذلك من آثار نقدية على الوعي السياسي والهيئة السياسية.

ليس لدى الفلسطينيين، وهُم واقعون تحت السلطة السياسية والعسكرية لقوة أجنبية، حقوق سياسية تُذكَر، أو ليس لديهم حقوق سياسية على الإطلاق، ولا هم يمتلكون تكنولوجيات هيمنة أو إمكانية الوصول إلى مثل هذه التكنولوجيات. ويتبدى عجزهم بشكل أسطع نظراً إلى وقوعهم تحت احتلال قوة عسكرية كبرى. إن تجاور التكنولوجيات هنا تجاور لافت. فالفلسطينيون، في الهجوم والدفاع، يشهرون الحجارة، وهي من أقدم أشكال السلاح المعروفة للبشرية. والحجارة بوصفها جزءاً من البيئة والطبيعة تنطوي على الحد الأدنى، إن وُجد أصلاً، من تطبيق المهارات التكنولوجية.

وتبدي سلطة الاحتلال باستمرار قدرتها على العنف وممارسته لقمع المقاومة وتذكير السكان الواقعين تحتها بعدم استقلالهم. وبرغم مرور ما يربو على عقدين ونشوء جيل من الشباب الذين لم يعرفوا طريقة حياة أخرى، لم تتمكن إسرائيل من «تطبيع» علاقات قوتها مع الذين هم تحت احتلالها. فمنذ البداية (في ١٩٦٧) كانت المقاومة شائعة[(٥)]. وكان العجز عن «تطبيع» الاحتلال يعني لجوءاً متواصلاً إلى العنف

(٤) تحذّر «اللجنة الفلسطينية لحقوق الإنسان والإعلام» قائلة إن الرقم ١٠٦,٦٠٠ ينبغي على الأرجح أن يُضاعَف وبخاصة حالات الضرب. تتلقى اللجنة معلوماتها من المستشفيات والعيادات الطبية، في حين أن كثيرين لا يطلبون عناية طبية. والأكثر من ذلك أن اللجنة لا تحصل على أرقام عن حالات الضرب التي تعالَج في غرف الطوارئ أو في العيادات المحلية أو الخاصة أو على أيدي أعضاء الأُسرة الطبية. وتشير الأرقام لقطاع غزة في شهر كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٠ إلى ٢٧٣ حالة ضرب أُبلغ عنها (٦٦ منها نساء و٤٥ أطفال). (الحملة الفلسطينية لحقوق الإنسان والإعلام).

(٥) أنظر: أرونسون ١٩٨ يوماً من الاحتلال.

الجسدي، فضلاً عن الأشكال المعهودة من العنف البنيوي.

يدرك المرء بسرعة أن الضرب ممارسة مألوفة. وتوقُّع حدوث احتكاك بسلطة الاحتلال يمكن أن يؤدي إلى ضرب يؤثر في حراك الشباب اليومي. فهم يرفضون الدعوات الاجتماعية المسائية التي تقتضي قيادة السيارات بعد حلول الظلام لأن الجنود على حواجز الطرق يوقفون السيارات ويُنزلون الرجال عشوائياً لضربهم. ويتردد الآباء في السماح لليافعين بالذهاب إلى وسط المدينة من دون مرافقة، أو حتى من دون إرسالهم في مهمات منزلية قصيرة الأمد خشية توقيفهم للتدقيق في الهوية والاعتداء عليهم في مجرى العملية. وفي أزقّة المخيمات، يحرص الأطفال الآن على البقاء قرب البيت، لأن الجنود في دورياتهم اليومية يقومون أحياناً بملاحقتهم وضربهم واحتجازهم عدة ساعات حتى يدفع ذووهم غرامة قاسية.

هكذا، أصبح الضرب جزءاً من جهاز الهيمنة منذ بداية الاحتلال ـ في الحياة العامة وبوصفه جزءاً لا ينفصل من عملية الاستجواب ـ. كيف، إذاً، يختلف الضرب قبل الانتفاضة عنه في ظل الانتفاضة؟ إذ يُؤطَّر الضرب في سياق فترات زمنية، يجب ألاّ تكون هناك حدود شديدة التمييز بين الفترتين. ففي الأسابيع الأولى من العمل الميداني في أحد مخيمات اللاجئين في الضفة الغربية، كنتُ أطرح العديد من أسئلتي بمفردات مجموعة واضحة من الأطر الزمنية ـ قبل الانتفاضة وفي ظل الانتفاضة ـ. وأخيراً قالت لي امرأة برفق ولكن بقدْر من التبرُّم: «انظري، نحن لدينا انتفاضة هنا منذ ٤٠ عاماً، منذ ١٩٤٨! والفارق الآن هو انخراط باقي سكان الأراضي المحتلة فيها، والحفاظ على استمرارية المقاومة! وبرغم أن كلمة «الانتفاضة» هذه جديدة علينا فإننا نقاوم منذ ٤٠ عاماً».

قبل الانتفاضة كانت عمليات الضرب أقل سفوراً، تجري عادة خلال التوقيف[(٦)]. وكان الضرب جزءاً لا ينفصل من الاستجواب، الهدف منه تحطيم إرادة المعتقَلين وانتزاع الاعترافات بأعمالهم المزعومة وأعمال معارفهم وما إذا كان هناك دعم

(٦) تقدير الأرقام الحقيقية أصعب، لأنه مع اندلاع الانتفاضة بدأت منظمات حقوق الإنسان تقوم بمحاولة منسَّقة لتسجيل أرقام شهرية وسنوية عن انتهاكات حقوق الإنسان وتقسيمها إلى فئات متميّزة.

سياسي ومادي لمقاومة الاحتلال من الخارج(٧).

بعد اندلاع الانتفاضة في كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٧ بفترة قصيرة، أصبح الضرب سياسة صريحة تنتهجها سلطات الاحتلال. ففي ١٩ كانون الثاني/يناير ١٩٨٨ أعلن وزير الدفاع حينذاك إسحق رابين عن اتّباع سياسة جديدة تمارَس فيها «السطوة والقوة والضرب» لإخماد الانتفاضة. وأثار اطلاع العالم على الضرب وتكسير العظام في العلن، قلقاً واسعاً بين أنصار إسرائيل، وخاصة في الولايات المتحدة. في ما بعد، منع الليكود وسائل الإعلام من دخول المناطق الفلسطينية. وحتى تاريخ فرض المنع (ربيع ١٩٨٨)، كانت عمليات الضرب تُعرَض بشكل بارز في النشرات الإخبارية المسائية في الولايات المتحدة وأوروبا. وبالحد من اطلاع الخارج على ما يجري من تنكيل، كانت سلطات الاحتلال تحاول خلق واقع كاذب من أساليب السيطرة غير العنيفة للاستهلاك الخارجي.

بالنسبة إلى الإسرائيليين، كان الضرب واسطة مشفَّرة، الهدف منها توجيه رسالة عن عاقبة المقاومة. فالشاب الفلسطيني كناية عن المقاومة وعن النضال ضد الاحتلال، كناية يجب استئصال فكرتها ورموزها وإسكاتها: يجب إرغام السكان الفلسطينيين على الإذعان للمشروع الاستيطاني. فالعنف الإسرائيلي ينطلق من افتراض الذنب الجماعي والمسؤولية الجماعية بين الفلسطينيين. والعنف في الأراضي المحتلة موجَّه إلى أجسام أفراد بوصفها تمثيلات آخر جمعي متجاوِز(٨). ولكن هذا الآخر الجمعي محروم من

(٧) تقول «منظمة العفو الدولية» (١٩٩١) إن المعتقَلين الفلسطينيين في الأراضي المحتلة «يتعرضون على نحو معهود لأشكال من التعذيب أو المعاملة السيئة بهدف الحصول على معلومات وانتزاع اعترافات أيضاً.. ويبدو أن التعذيب أو المعاملة السيئة ممارسة متأسسة عملياً خلال الاعتقال والاستجواب... ونالت الممارسات المتعلقة بالاستجواب على الأخص موافقة رسمية أو تواطؤاً رسمياً على العموم، وبالتالي فهي تحظى عملياً بتشجيع السلطات» (تقرير منظمة العفو الدولية، ص ٤٥).
كما يشكك تقرير منظمة العفو الدولية في «عدالة المحاكم العسكرية» بسبب الدور المتميّز الذي تلعبه الاعترافات و«ممانعة القضاة الظاهرة عن التحقيق في دعاوى انتزاع الإفادات بالإكراه» (ص ٤٩).
ويقول التقرير إن «الأدلة الكثيرة المتاحة تشير إلى وجود نمط واضح من سوء المعاملة نفسياً وجسدياً بصورة منهجية، مما يشكّل تعذيباً أو صنوفاً أخرى من المعاملة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة التي تمارَس بحق المعتقلين خلال عملية الاستجواب» (ص ٥٨).

(٨) يمضي كذب الصهاينة، بل أضيف: خوفهم، من المشاعر العربية الجماعية والفعل العربي الجماعي، شوطاً بعيداً في تفسير السبب وراء تصوير إطلاق النار على دبلوماسي إسرائيلي في لندن على أنه =

الهوية الوطنية. والقوة المحدَّدة، المعطاة مسبقاً للجسم الفلسطيني الجمعي، الذي يتطلب تدخلاً ينفيه بعنف، تكمن على وجه التحديد في هويته الوطنية التي تفرض نفسها لاغية بوجودها ذاته مشهد فلسطين الصهيوني الخرافي. ويلفت تاوسيغ انتباهنا إلى التعذيب والإرهاب بوصفهما «أشكالاً فنية مطقسَنة»، إذ «لا تكون قطعاً عفوية، فريدة من نوعها وتخلياً عمّا يُسمى في أحيان كثيرة قيم الحضارة... بل لها تاريخ عميق يستمد القوة والمعنى من هذه القيم ذاتها» (١٩٨٧: ١٣٣). فالذكور الذين يرفضون الاستسلام يمثلون مقاومة توكيدية ضد المشروع الاستيطاني وبناء هوية ذاتية صهيونية.

إن تجسيد القوة المتنقل ـ الجندي الإسرائيلي ـ يلوح بتكنولوجيا العنف الحديثة: البندقية الأوتوماتيكية، المسدس، القنبلة اليدوية، الأصفاد، القنابل المسيّلة للدموع والهراوات. وأشار الأنثروبولوجي والرائد في الجيش الإسرائيلي؛ بن آري، إلى أن بعض الجنود، نظراً إلى تدريبهم على خوض الحرب، كانوا يشعرون بقدْر كبير من عدم الارتياح لمهمتهم في ضبط مناطق مدنية بكثافة (١٩٨٩: ٣٧٦)(٩). ويذهب إلى أن عدم الارتياح هذا ينبغي أن يُفهَم إزاء الصور التي كانت في أذهان الجنود عن الانتفاضة. فلقد كان تمثيل وسائل الإعلام يأتي في «تظاهرات جماهيرية، رشق مركز بالحجارة، حرق إطارات واستخدام الزجاجات الحارقة باستمرار». ويصوغ بن آري سلوك الجنود في المناطق الفلسطينية بمفردات استعارية ـ «القناع والتنكر» ـ. وهو يقول: «خلال الفترة المحدودة من خدمة الاحتياط، يكف جنود الاحتياط عن كونهم أفراد المجتمع الإسرائيلي المشخَّصين بصورة طبيعية، المحدَّدين، المقيَّدين بكوابح، الذين يجب أن يكونوا مهتمين بكيف يعتبرون أنفسهم وكيف يعتبرهم الآخرون» (١٩٨٩: ٣٧٨).

فالقناع والتنكر يسهّلان بناء «وقائع على قدْر كبير من اللاتحديد ـ مكانياً وزمانياً ـ يصبح الجندي خلالها شخصاً آخر» (بن آري ١٩٨٩: ٣٧٨ ـ ٣٧٩). وبدلاً من «ارتداء الأقنعة» وتحوُّل الجنود إلى «آخر» (أرى أن سلوكهم أشبه بما أشار إليه تاوسيغ

= تبرير لاجتياح لبنان في العام ١٩٨٢، وأيضاً في تفسير سبب إصرار إسرائيل على أن تكون المفاوضات مع الدول العربية «ثنائية».

(٩) أنظر: بيريتز (١٩٩٠) للاطلاع على مناقشة الطابع المعقّد لآراء الجنود الذين يخدمون في الأراضي المحتلة.

على أنه «انعكاس كولونيالي» حيث «الإرهاب وأساليب التعذيب التي ابتكروها كانت تعكس هول الهمجية التي كانوا يخافونها ويُضفون عليها طابعاً وهمياً على السواء» (١٩٨٧ : ١٣٣).

وتولّى السكوت عن الاعتداء الجسدي على الفلسطينيين نظام معرفي يصوّرهم خارجين على القانون وبدائيين اجتماعياً وعنيفين ـ إرهابيين، تهديداً للقانون والنظام، قطعاناً، عصابات ـ وبالتالي يقعون تحت طائلة العنف والإجراءات الاعتباطية خارج إطار القانون. وأبعد من ذلك يُصوَّر الفلسطينيون على أنهم أصحاب منظومة مختلفة بالكامل من الأخلاق والمعارف ـ حسب الصيغة الشائعة «لا يفهمون إلاّ القوة» ـ، وأن وضعهم البشري لا ينسجم مع وضع الآخرين. فالبيانات العسكرية الإسرائيلية لا تستخدم كلمة «طفل» بالعبرية حين تذكر إصابة أطفال فلسطينيين أو موتهم في المواجهة مع الجنود. وقد علّق الكاتب الفلسطيني ـ الإسرائيلي أنطون شماس قائلاً «منذ عشرين عاماً ليس هناك رسمياً طفولة في الضفة الغربية وقطاع غزة... فالصبي ابن السنوات العشر الذي تضربه قوات الجيش بالرصاص يكون في التقارير الإسرائيلية شاباً في العاشرة من العمر» (١٩٨٨ : ١٠). ذلك أن الخطاب العسكري يتخطى الطفولة مهدِّماً مقولات دورة حياة الفلسطيني الذَّكَر. وهذا النظام المعرفي، إلى جانب أيديولوجيا واسعة الانتشار لحقوق المحتلين بالأراضي والموارد الفلسطينية، في إطار تشكيل ادعاء بامتلاك هوية وطنية إسرائيلية ونظام قضائي يسكت على الانتهاكات المنهجية لحقوق الإنسان، إن لم يكن يشجعها، كما تقول منظمة العفو الدولية (١٩٩١)؛ هذا كله أشاع أجواء ازدهرت فيها ممارسة العنف الجسدي.

وسواء أكان الأمر قبل الانتفاضة أم في ظلّها، فالقصد من وراء الضرب هو إعادة تكوين الذَّكر الفلسطيني ليكون ذاتاً لا تقاوِم وإن تكن غير مذعنة بكل تأكيد للاستيطان. ويمكن لرشق الحجارة أو حرق الاطارات أو التظاهر أو عرض رموز فلسطين؛ مثل العلم أو ألوانه، أن يستنزل رداً سريعاً وعنيفاً. ولكن معنى الضرب بدلاً من أن يكون مستودعاً أو موقعاً، كان المكانَ الذي يستعرض المحتل قوته ويبنيها ويؤكد حضارته وهويته. صار موضوع الضرب مصادرة ديالكتيكية وأداتية.

قبل الانتقال إلى معالجة المعنى الاجتماعي للعنف الجسدي في السياق المحدَّد للانتفاضة، لعل من المناسب التطرق إلى الرجولة وطقوس العبور إليها في الشرق

الأوسط. فالذكورية ليست طبيعية أو معطى بل هي بناء اجتماعي مثلها مثل الأنوثة. ويجادل هيرتسفيلد بأن التشديد في قرية من قُرى جزيرة كريت هو على «كيف» يفعل الرجال أكثر مما على «ماذا» يفعل الرجال. المهم هو «البراعة الأدائية» (١٩٨٥ : ١٦). ويلاحظ غيلمور أنه يجري عبور «حافة حرجة» بأشكال مختلفة من الاختبارات والامتحانات (١٩٩٠ : ١١). ومع الاحتراس من مخاطر إضفاء طابع جوهري على مقولة الجنس، أكان ذكراً أو أنثى، فإن من الجائز القول بثقة، على أساس قراءة للأدب الأنثروبولوجي حول الذكورية في العالم العربي[(١٠)] واقترانها بالفعل، إن هذا الاقتران يصح عليه معيار غيلمور في كونه «شيئاً يكاد يكون عاماً... شمولية لا كونية» (١٩٩٠ : ٢ ـ ٣).

إن الرجولة العربية تُكتسَب ويجري التحقق منها وتُمارَس في الفعل الشجاع، وفي المجازفة، كما في تعبيرات من الجسارة والإباء. وهي تتحقق بيقظة واستعداد دائمين للدفاع عن الشرف وذوي القربى والأهل ضد العدوان الخارجي وصون المواضعات الثقافية لللياقة المحدَّدة جنسياً وحمايتها[(١١)]. ونظراً إلى صعوبة تمييز طقوس عبور متمفصلة ومحدَّدة المعالم تؤشّر إلى مراحل الانتقال من الطفولة إلى المراهقة ثم إلى الرجولة، فإن مجموعة فضفاضة من الطقوس التي تؤشر إلى معالم الطريق إلى «الرجولة» يجب أن تقترن بأفعال أدائية لإقناع المجتمع ونيل استحسانه.

في السياق الفلسطيني قلّص الاحتلال بشكل خطير المجالات التي تتيح للرجال ممارسة رجولتهم واستعراضها وتوكيدها بأفعال مستقلة[(١٢)]. فالأطفال إذ يكونون في

(١٠) الأدب المخصَّص صراحة للذكورية في العالم العربي أدب نادر، ولكن الموضوع يظهر في أعمال متنوعة تقوم لا حصراً بل أساساً على إثنوغرافيا في شمال أفريقيا (أبو لغد ١٩٨٦، كيتون ١٩٨٥، ديفيد وديفيز ١٩٨٩).

(١١) بخلاف الذكورية في منطقة المتوسط، وخاصة إسبانيا، فإن المظاهر العلنية للشهوة والفحولة الجنسية ليست من المكونات الصريحة للرجولة العربية. والحق، أن التحكم الذاتي بالشهوة والعواطف الرومانسية يتسم بأهمية حاسمة لبناء الرجولة العربية والحفاظ عليها (انظر أبو لغد ١٩٨٦، غيلمور ١٩٩٠ : ٤٠). وفي الفكر الإسلامي يمكن للجنسية غير المنضبطة أن تؤدي إلى «الفتنة».

(١٢) الحكم الذاتي أكثر من مجرد القدرة على توفير الحماية الجسدية. فهو أيضاً القدرة على إعالة الأسرة من خلال العمل. إن تفسير كيف رُبط الاقتصاد الفلسطيني باقتصاد الدولة المحتلة وكيف جرى تحويل مقولات وعلاقات العمل وأنماطه في مجرى العملية تفسيراً شافياً، يقع خارج نطاق هذه المقالة.

أحيان كثيرة شهوداً على تعرُّض آبائهم للضرب على أيدي الجنود أو المستوطنين، يدركون بحدة عجز آبائهم عن حماية أنفسهم وأطفالهم[١٣].

كما تتواشج الرجولة تواشجاً متيناً مع الفحولة والأبوّة، ومع ما يترتب على الأبوّة من تضحيات. ومن دلالات ذلك أن ينكر المرء أفعاله بينما هو يضطلع بإعالة آخرين. وتشكّل مقاومة الاحتلال وعواقب مثل هذه المقاومة مقولة من مقولات التضحية ذات دلالات بعيدة المدى لاستقلال الأهل والجماعة الأوسع وأمنهما[١٤].

لقد أشار عدد من الأنثروبولوجيين إلى مفهوم الشرف بوصفه إطاراً محدِّداً للرجولة. ويؤكد عمل أبو لغد عن البدو المصريين، فكرة السيطرة بوصفها فكرة حاسمة: «السيطرة هي انعدام الخوف من أي أحد أو أي شيء» لأن إبداء مثل هذا الخوف «يعني أن له سيطرة على المرء» (١٩٨٦ : ٨٨). و«الرجال الحقيقيون» قادرون على فرض الاحترام والطاعة على الآخرين بينما هم أنفسهم يقاومون الخضوع لسيطرة الآخرين (أبو لغد، ١٩٨٦ : ٨٨ ـ ٩٠). وبين بربر الجزائر يضع بورديو الرجل الشريف في سياق التحدي والرد السريع. فالتحدي يمنح الرجل شرفاً لأن الافتراض الثقافي يذهب إلى أن «التحدي بما هو كذلك يتطلب رداً سريعاً وبالتالي فهو موجه إلى رجل يُعتبر قادراً على ممارسة لعبة الشرف» (بورديو ١٩٧٧ : ١١). ويتيح التحدي

---

(١٣) في دراسة لأحلام الأطفال الفلسطينيين، لاحظ بيلو (١٩٩١) أنه في كوابيس المواجهات العنيفة بين عائلات الأطفال والجنود أو المستوطنين الإسرائيليين يكون الآباء عاجزين عن حماية الأطفال من العنف، في حين أن الخلاص في كابوس العنف العربي لدى الأطفال الإسرائيليين يأتي على شكل آباء وعائلات وجيش. ففي حالة يتم حل الكابوس، وفي الحالة الأخرى يكون بكل بساطة كابوساً لا يستطيع الطفل أن يجد مفراً منه. وتوصلت دراسة يناقشها بيريتز إلى نتيجة مماثلة. وفي دراسة لأحلام الأطفال الفلسطينيين كان من الموضوعات البارزة وجود الجنود في بيوتهم يحطمون الأثاث ويضربون الآباء. وعلق بيريتز: «كان من الخلاصات الرئيسية أن هؤلاء الأطفال ينظرون إلى أنفسهم على أنهم ضحايا عنف يمارسه رجال مسلحون، وأن العائلة لم تعد توفر الأمان. الأب لا حضور له تقريباً في هذه الأحلام. فهو طبقاً للتحليل فقد هيبته»، (١٩٩٠ : ١١٦)، مصدره أموس لافاف، «التحليل النفسي اليهودي ـ العربي»، الملحق الأسبوعي لطبعة **معاريف** الدولية، ٢٣ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٨.

(١٤) أنظر: بيتيت (١٩٩١: ١٠٥ ـ ١٠٧) حيث أجادل بأنه بين الفلسطينيين في لبنان كانت طقوس الشهادة للمقاتلين شهادات على شرفهم وخلودهم في الوعي الجمعي. والأكثر من ذلك أن روحهم المحتفى بها تمثّل تحدي الموت والخضوع اللذين كان يفترض بها أن تقهرهما.

فرصة أمام الذكور ليثبتوا انتماءهم إلى عالم الرجال. وتتعلق نقطة سأعود إليها لاحقاً بقول بورديو إن التحديات الموجهة إلى رجال غير قادرين على قبولها لا تشرِّف صاحبها. وسأعود أيضاً، بصورة أعم، إلى بعض هذه الأسئلة عن بناء الذكورية وطقوس العبور إلى الرجولة بعد مناقشة إثنوغرافية لآثار العنف المحفورة على جسم الذكر الفلسطيني.

أجسام برسم العرض

تُستدعى أجسام الواقعين تحت الاحتلال باستمرار إلى عرض نفسها للغرباء. ويتخلل الزيارات إلى عائلاتهم عرض أجسام مطرزة بآثار الرصاص والضرب، وهي تكون الإطار الاجتماعي للحديث عن عمليات الضرب واطلاق النار والملاسنات مع المستوطنين والجنود، وقصص السجون. وبعد عدة زيارات لأم فادي، لاحظتُ أن أطفالها كانوا دائماً في البيت أو في الحديقة المسوَّرة حول البيت مع إبقاء الباب مغلقاً. وذات مرة حين تعين عليّ أن أطرق الباب بصوت عال جداً عدة مرّات كي يفتح لي الأطفال، أسرعتْ هي لفتحه وأوضحت أنها لم تعد تترك الباب مفتوحاً أو تسمح لأطفالها باللعب في أزقة المخيم. وبعد أن جلسنا في الدار وبينما كنا نحتسي الشاي، أومأت إلى ابنها ذي الإحدى عشرة سنة وابنتها ذات الثلاث عشرة سنة أن يقفا أمامنا. وبممانعة الأطفال في هذه الأعمار امتثلا صامتين. وبصوت خافت ومنضبط روت كيف أمسك بهما الجنود يوماً وهما يلعبان في الزقاق. فالجنود يجوبون شوارع المخيم وأزقته بانتظام، وأحياناً ترشقهم مجموعات من الأطفال بالحجارة. وزعم أربعة جنود أن أطفالاً في الجوار رشقوهم بالحجارة واتهموا ابن أم فادي وابنتها. وضُرب الاثنان بالهراوات وأعقاب البنادق على الكلى والأذرع ووجهيهما. وحين نهض الصبي للفرار أصيب بطلق ناري في جنبه. وطلبت أم فادي منه أن يرفع قميصه ليُريني الندبة.

خلال هذا السرد كانت هناك عدة نساء من بيوت الجيران والعديد من أصدقاء طفليها، وساد صمت مُطْبق خلال روايتها القصة. فالنساء الأكبر سناً كن يتدخلن من حين إلى آخر بصوت يكاد لا يُسمع: «باسم اللّه، بأي حق يفعلون ذلك مع الأطفال!»، «ما حيلتنا؟»، «أي نوع من البشر هؤلاء!». فعل السرد يُضفي شكلاً روائياً درامياً على عملية حوارية. وينشأ عند السامع إحساس بالجماعة من خلال

التعاطف. فالكثير من العائلات عانت مثل هذا الوضع، وتلك التي لم تعان يلوح احتمال تعرضها إليه كبيراً.

وتشكّل الآثار الجسدية للضرب والطلقات المطاطية والرصاص الحي، عناصر بالغة الأهمية في الحوار مع الآخرين، وخاصة الأميركيين الذين يُعَدّ صمتهم الرسمي شبه الكامل حول انتهاكات سلطات الاحتلال لحقوق الإنسان الفلسطيني، شكلاً من أشكال التواطؤ. وإزاء مستويات الدعم المالي الأميركي للقوة المحتلة واستمراريته، تعتبر العائلات أن من الأنسب عرض الآثار الجسدية لعذاباتها على الغربيين. فالجسد المهشّم تمثيل صنعه الإسرائيليون ولكن الفلسطينيين يقدمونه للغرب. وعند الفلسطينيين، فإن الجسم المعذَّب برضوضه وعظامه المكسَّرة هو التجسيد الرمزي لتاريخ من الخضوع والعجز في القرن العشرين لـ«ما تعين علينا أن نقاسيه»، ولكن أيضاً لتصميم الفلسطينيين على المقاومة والنضال من أجل الاستقلال الوطني.

لقد انقلب التمثيل الذي وُجِد بهدف الإذلال إلى عكسه، إلى تمثيل شرف ورجولة وتفوق أخلاقي. لكن الأجساد تفعل أكثر من مجرد التمثيل. فالتعذيب والضرب امتحانان يمر بهما المرء في مجرى التضحية من أجل القضية. وينبغي أن يُقال بجزم إن هذه المحاجّة لا يراد بها بأي حال أن تعني أن الفلسطينيين يستعينون بالعنف الجسدي، بل هي محاولة لفهم المعنى الذي يسبغونه عليه على المستوى الثقافي. فعرض الآثار الجسدية للعنف الذي يكون المرء عادة عاجزاً عن تفاديه، هو بمثابة «تعليق على المعاناة» (كيسّنغ ١٩٨٥، بيتيت ١٩٩١). لكني أرى أنه أيضاً تعليق على التضحية. وآثار العنف الجسدي بهذا المعنى تكون وسائل اتصال مؤثِّرة. فهذه العروض بيانات قوية تدحض المزاعم التي تتحدث عن احتلال حميد، وهي تنسجم مع شرف الفضح والمقاومة.

يتحولون إلى رجال

مؤشر إلى ما هو آت على الطريق ـ وسط النكات والضحك العصبي ـ كانت هناك علائم اهتياج حقيقية لدى بعض الجنود إزاء إمكانية «تعليمهم ألاّ يرفعوا رؤوسهم» (جندي إسرائيلي في الأراضي المحتلة، مقتبس من بيريتز ١٩٩٠: ١٢٢).

تكونت لديّ للمرة الأولى فكرة عن معنى الضرب والسجن بوصفهما من طقوس

العبور إلى الرجولة عندما لاحظ حسين، وهو شاب في الرابعة والعشرين من سكان مخيم جلزون، على رسله وبما ينم عن التسليم بالأمر، أن جاراً أتى، مساء اليوم الأول من وجوده في البيت بعد أن أمضى تسعة أشهر في السجن، ليطلب منه التوسط في نزاع مع جار آخر. توسل حسين بالتعب وزحمة الزوار لتفادي الاضطلاع بهذا الدور من المسؤولية الاجتماعية، وهي مسؤولية تنطوي على سلطة معنوية كبيرة. فأن يكون المرء وسيطاً يعني تبوؤ مركز وتولي مهمة، وهما عادة حكر على رجال محترمين أكبر سناً، معروفين بحكمتهم واتزانهم. ويُنظر إلى مثل هؤلاء الرجال على أنهم ذوو عقول راجحة[(١٥)].

أخذ حسين القضية على عاتقه في اليوم التالي متحدثاً مع طرفي النزاع حتى توصل في النهاية إلى حلّ توفيقي. لقد وجد نفسه، مثله مثل العديد من شباب جيله، في مواجهة المسؤولية عن إدارة شؤون الجماعة، وبالدرجة الرئيسية تولي مهمات مثل التوسط في النزاعات والمشاركة في المحاكم الشعبية لمحاسبة من يشتبه في تعاونهم مع الإسرائيليين[(١٦)].

خلال زياراتي لعائلة حسين بدأتُ ألحظ الاحترام الذي يبديه له والده، وتلكم حالة غير مألوفة في العلاقات العائلية العربية حيث البنون هم الذين يبدون آيات الاحترام للآباء. ويمكن قراءة الكثير عن التراتبية والخضوع في ممارسات يومية تبدو معهودة. فترتيبات الجلوس في الثقافة العربية إعلانات مكانية عن البناء الهرمي. إذ إن

---

(١٥) للاطلاع على مناقشة مستفيضة حول مفهوم «العقل»، انظر (روزن ١٩٨٤). وقد وُصف العقل بأنه «مَلَكة الفهم والعقلانية والحصافة والفطنة والحكمة (ألتوركي ١٩٨٦: ٥١). ويبدأ الرجال باكتساب «العقل» في حوالى سن العشرين. وفي حين أن اكتساب هذه الصفة ليس محدداً بتاريخ معين فإنها تنمو مع الزواج، وغالبية الرجال يبلغون سن «العقل» كاملاً في عمر لا يقل عن الأربعين، أو يبلغون سن الرشد حين يعتبر أن الرجال حققوا مقدرة كافية على التعامل مع مشاكل معقدة من مشاكل الوجود الإنساني» (ألتوركي ١٩٨٦: ٥٢). ومن العلامات البارزة على هذا الطريق إلى البلوغ الختان والمنجزات المدرسية والزواج والدّخل ومولد الأطفال واكتساب الحكمة التي تأتي من معرفة المجتمع وعاداته. انظر: (غرانكفيست ١٩٣١، ١٩٣٥، ١٩٤٧) للاطلاع على وصف الختان والزواج في «فلسطين تحت الانتداب».

(١٦) للاطلاع على مناقشة المحاكم الشعبية الفلسطينية ولجان العدالة الشعبية خلال الانتفاضة، انظر: (ماكدويل ١٩٨٩) و(بيريتز ١٩٩٠). وحدثت عملية مماثلة على صعيد التطور القانوني في لبنان خلال وجود منظمة التحرير الفلسطينية (بيتيت ١٩٨٧).

الذين يقفون أو يجلسون أقرب إلى الباب هم عادة الذكور الأصغر سناً والتابعون، في حين أن الأبعد عن الباب والذين يتخذون مجلسهم في الوسط يكونون رجالاً محترمين، أكبر سناً، قادرين على فرض الطاعة. والترتيب المكاني للزوار وأفراد العائلة حين يجتمعون في بيت حسين لم يكن متفقاً مع النمط التقليدي بل كان حسين يُعطَى في كثير من الأحيان مجلساً في الوسط بينما كان والده يتخذ مجلسه بوضوح في الطرف. وخلال الأحاديث التي تجري بحضور والده، إلى جانب أفراد العائلة الآخرين والأصدقاء، كان والد حسين يحيل الكلام إليه ويسمح لابنه بمقاطعته. وكان والد حسين يستمع بانتباه إلى ابنه يتكلم فترات طويلة من الوقت قبل أن يتدخل هو نفسه. باختصار، كان يعطي الكلمة لحسين. وحين يصف حسين التعذيب الذي تعرض له فترة مديدة على أيدي المحققين، كان والده يصمت ولا يتدخَّل إلاّ في بعض الأحيان بجمل اعتراضية، من قبيل أن «السجن مدرسة، جامعة» و«السجن للرجال».

ومن متابعة نشاطات المقاومة في المخيمات والقُرى والأحياء المدينية، كان واضحاً أن دور الرجال الأكبر سناً دور صغير، إن كان لهم دور أصلاً. فذلك بات من اختصاص الشباب (دون سن الخامسة والعشرين) وهم بهذه الصفة يجسّدون المكانة والاحترام اللذين يأتيان مع المواقف القيادية، ويتيحان في الوقت نفسه إمكانية الوصول إلى هذه المواقع. ولم يمر وقت طويل حتى أدركتُ أن حسين عضو في القيادة المحلية السرية، وكان أمضى ١٩ شهراً في السجن بتهمة تنظيم أشكال محلية من التصعيد مثل رشق الحجارة وإقامة المتاريس. وبعد أن طورد وضُرب علناً في أزقة المخيم قبل أن يُرمى في سيارة جيب، نُقل إلى السجن وأخضع لـ ١٨ يوماً من الاستجواب. وتعرض حسين الذي أُبقي عارياً وحُرم من الطعام والماء والمرافق الصحية خلال الأيام الثلاثة الأولى، للضرب بالقبضات والمواسير وأعقاب البنادق بين جلسات التحقيق لمدة ١٨ يوماً.

بعد انتهاء إجراءات التحقيق ينضم المعتقلون إلى رفاقهم المحبوسين في روتين يومي داخل السجن. فالسجناء السياسيون الفلسطينيون على درجة عالية من التنظيم. وهناك دروس يومية في طائفة متنوعة من المواضيع تمتد من اللغات الأجنبية إلى الرياضيات. وتحتل الدروس في النظرية والممارسة السياسية موقعاً متميّزاً في هذا المشروع التثقيفي. ولهذا السبب، من الشائع في الخطاب الفلسطيني المعاصر أن يسمع

المرء عبارة «السجن جامعة»، وتنبثق بالتالي تراتبية قيادية. فمع الإفراج عن الشباب يتسلم هؤلاء راية القيادة من الذين اعتُقلوا بعدهم. وبهذه الطريقة يتنقل الشباب بين السجن والمواقع القيادية. وهذه الدورة التي يدخلها الشباب تؤمن وجود قيادة برغم حملة الاعتقالات الواسعة وتوقيف الشباب.

عاد حسين بعد الإفراج عنه إلى البيت حيث أمضى أياماً في استقبال المهنئين ـ من الأقارب والأصدقاء والجيران ـ قبل أن يضطلع بمسؤوليات جديدة في قيادة المخيم. وتزدهر داخل السجون عمليات الانتساب إلى صفوف المنظمات السياسية، وينبري قادة كل فصيل سياسي لقيادة أنصارهم. ومن وراء قضبان السجن يمكن أن يكون لهم صوت مسموع في النشاطات والسياسات اليومية للانتفاضة حيث يزودون السجناء الذين على وشك أن يطلَق سراحهم بالتعليمات والأفكار. ولدى العودة إلى أماكن سكناهم يكون الشباب من أمثال حسين قد اكتسبوا المؤهلات اللازمة للقيادة. فهم صمدوا في التحقيق ولم يعطوا معلومات أو يصبحوا متعاونين. ولكن الأهم أنهم يعودون «رجالاً متعلمين». وكان حسين وغيره من المعتقلين الذين أُفرج عنهم يتحدثون عن السجن بوصفه مكاناً لم يتعلموا فيه مواضيع أكاديمية فحسب، بل القوة وأشكال المقاومة أيضاً.

علي، شاب آخر، تعرفتُ إليه في الضفة الغربية. بدأت خبرة علي مع العنف الجسدي الذي كابده قبل فترة طويلة من اندلاع الانتفاضة. ففي غضون خمس سنوات تعرض للاعتقال ١٧ مرة. وكان علي بعيداً عن النشاط السياسي عندما اقتيد من منزله في منتصف الليل خلال السنة الأخيرة من دراسته الثانوية، وأكد الجنود لوالديه المرعوبين أنهم سيطرحون عليه بضعة أسئلة فقط ثم يخلون سبيله. وأُلقي علي موثوق اليدين ومعصوب العينين في قعر سيارة جيب حيث رُكل وضرب بأعقاب البنادق مرات متكررة. ويتذكر علي أن سيارة الجيب توقفت والتقطت شخصاً آخر. وحين شرعوا يضربون الشخص الآخر وأخذ علي يصرخ، عرف أنه صديقه سامي. قال له سامي: «لا تبكِ أو تصرخ. لا تدعهم يعرفون أنك تتألم». وشرح لي علي:

«في البداية كنتُ بالطبع مرعوباً حتى الموت، ولكن ما إن يدخل المرء تلك الحجرة ويصفعوه ويبدأوا ضربه، حتى ينتهي الأمر. يزول الخوف ويبدأ المرء بالتحول إلى شخص آخر. وفجأة تكون لديك قوة في الداخل ـ قدرة على المقاومة ـ بل تريد

المقاومة. لا حيلة لك في الأمر. فأنت تشعر بأنك قويّ جداً، وتريد حتى أن تتحداهم برغم أني من حيث الأساس لم أملك ما أقوله لهم لأني لم أفعل شيئاً».

حين أخلي سبيله بعد أيام، عاد إلى البيت. وبعد أسبوعين ظهر الجنود مجدداً واعتقلوه، هذه المرة حوالى أسبوعين. ولدى الإفراج عنه قرر الانضمام إلى حركة المقاومة السرية، وبعد أشهر كان ناشطاً في القيادة على المستوى المحلي. لعلي الآن مكانته الاجتماعية نتيجة ما تعرض له من ضرب واعتقال وتحقيق. وكان له دور فاعل في تعبئة آخرين للمشاركة في التظاهرات والمناسبات الوطنية وحركة المقاومة في الجامعة التي دخلها لاحقاً.

يمكن لمن يتلقّون العنف الجسدي أن يفسّروه على أنه نشاط يهدف إلى «حرق الجسور» (غيرلاك وهاينز، ١٩٧٠). وكثيراً ما يسمع المرء تعليقات من قبيل «لم يبقَ لدي ما أخسره» و«لقد دفعت الثمن أصلاً فلأكُنْ ناشطاً». والشبان الفلسطينيون لا يحتاجون بالضرورة إلى العنف ليصبحوا ناشطين سياسيين، كما جادل فانون (١٩٦٩) في ما خص الثورة الجزائرية. فهم بوصفهم متلقي العنف يكتسبون مؤهلات رجولية وثورية. وآثار العنف على الجسم برغم أنها غير مرغوبة بكل تأكيد، تشير إلى ذاتية رجولية مقاوِمة وهيئة تحمل هاتين الصفتين. فشيوع الضرب/الاعتقال بإطارهما التنظيمي وتفسير متلقّيهما يجعل من الممكن اعتبارهما طقوس عبور إلى الرجولة.

لقد حدد فان غينيب (١٩٠٩ ـ ١٩٦١) في دراسته الكلاسيكية لطقوس العبور ثلاث مراحل متميّزة: الانفصال والهامشية والاجتماع. ويتبدى منطق متسلسل في العملية التحويلية للعنف الجسدي. في المرحلة الابتدائية ينفصل الفرد عن الجماعة. فهو يؤخَذ من بيته وعائلته إلى سيارة الجيب ثم إلى غرفة الاستجواب، أو يُفصَل عن الجمهور علناً ويمسك به الجنود أو المستوطنون الذين يحاولون إبعاد مَنْ يحاولون التدخل. المرحلة الثانية أو الانتقالية هي حالة من الهامشية والإبهام ومرحلة محفوفة بالمخاطر. فالشاب المبتدئ يكون موجوداً خارج الزمن الاجتماعي والمكان الاجتماعي والمقولات الاجتماعية لدورة الحياة. وتكون القواعد والمعايير الاجتماعية معلّقة. والاستجواب بتطبيقاته للعنف الجسدي هو مثل هذه المرحلة الانتقالية التي يجري خلالها تمييع التراتبيات الاجتماعية للسن والطبقة. ويمكن تطبيق التعارض بين الحياة الاجتماعية الطبيعية والهامشية (ترنر ١٩٧٧) على مَنْ يتعرضون للضرب، ولا سيما

المعتقلين الذين كثيراً ما يكونون عراة، في حالة من الهوان، بلا رتبة أو مكانة، ويقاسون الألم والعذاب بصمت. السجن أيضاً مرحلة انتقالية لأن التواصل يتحقق ويجري التعبير عنه في ظهور تراتبيات جديدة تقوم على القدرة على تحمل العنف الجسدي والألم، والانتماء السياسي والمركز والمقدرة على القيادة في مجتمع السجن.

الحلقة الأخيرة، وهي الاجتماع أو العودة مجدداً بعد الهامشية إلى الحياة الاجتماعية الطبيعية، تتحقق منها وتمارسها العائلة والجماعة الأوسع. فالعودة إلى البيت تتسم بلياقات احتفالية محدَّدة المعالم. ويقوم الأقارب والأصدقاء والجيران بالزيارة على امتداد أسابيع من أجل إبداء الاحترام للمعتقَل الطليق وعائلته. وتتولى نساء البيت تحضير أطعمة خاصة، عادة هي مأكولات من اللحوم أغلى ثمناً لتقوية صحة السجين التي كثيراً ما تكون معتلة وكذلك للتعبير عن التقدير والاحترام لصموده. وتُجلَب ملابس جديدة إيذاناً بالعودة إلى المجتمع. وآيات الاحترام التي تقدَّم للسجين السابق أو الشاب الذي تعرض للضرب كلها تعلن عودته إلى المجتمع بمكانة جديدة من الاحترام والرجولة.

والشباب إذ يخرجون من الضرب بهامات عالية وإصرار على الالتزام بقضية المقاومة، يُبدون إيثاراً إلى حد التضحية التي تؤكد وتشرْعِن ذاتاً رجولية. ويكشف إنزال الألم، بأكثر الأساليب بشاعة ووحشية، طبيعة الاحتلال، ويشد، كما يؤكد الشباب، عزيمتهم على مواجهته.

بعد أن يكتسب الشاب صفات البلوغ والشرف والرجولة، يقترن الخروج من الامتحان بنجاح مع إمكانية التمتع بالقوة والسطوة. وفي عملية قلب للمعنى يمد الضرب ذات المضروب بالقوة ويخلق أداة للمقاومة. والفلسطينيون بوصفهم طرفاً في مشهد الضرب وجمهوره أيضاً، أخذوا بوعي وإبداع مجموعة متماسكة من إشارات الهيمنة وممارساتها، وفسروها تفسيراً يعزز وجود واسطة، الهدف منها إسقاط التراتبيات السياسية.

الانتفاضة: هزات في صرح الذكورية

تشير كلمة انتفاضة في جذرها إلى عملية تنظيف كما في «نفض» الغبار عن الشيء (هارلو ١٩٨٩: ٣٢). وهي تعني نفض الاحتلال الأجنبي والقيود الاقتصادية والإدارية

التي تكرس الارتباط به. وفي حين أن اندلاع الانتفاضة كان عفوياً إلى حد كبير فإنها كانت تكليلاً لسنوات من الإحباطات المتراكمة والغضب المكظوم. وارتكز توجهها وقدرتها على الاستمرار على عقد من التنظيم السياسي والاجتماعي القاعدي (هلترمان ١٩٩١). ودفعت الانتفاضة إلى واجهة الدبلوماسية الدولية قيادةً فلسطينيةً ذات قاعدة محلية. وأعلنت بالقدْر نفسه قيام انتفاضة على مستوى الأجيال. فالشبان الذين سلاحهم الوحيد هو الحجارة والذين يواجهون الموت والعذاب، كنسوا الجيل القديم من حيث الدور السياسي والقيادة الفعلية. وكما تعني الانتفاضة نفض أشكال من الهيمنة الداخلية المجسَّدة بتراتبية السن والطبقة والجنس، فإن أعمال فتيان يافعين هزت الاستمرارية التي تخلقها نقلات في دورة الحياة مثل الزواج والعمل وبلوغ مرحلة «العقل».

يعني القول إن الذكر في ظل الاحتلال يعاد بناؤه من خلال العنف، أن خلق المعنى مسألة تتعلق بتحكم الفلسطينيين. وتكمن القوة التحويلية للطقس في الفرد الذي يلتزم التزاماً واعياً بالعمل السياسي، وفي قدرة الجماعة على منحه مكانة البالغ. ويتوسط الطقس بين علاقات العنف والهيمنة والأداة السياسية من خلال توابع على نحو يتحدى أي مفهوم للخطية الأحادية الاتجاه بين القمع والمقاومة. وكما جادل فيلدمان في مناقشته للعنف السياسي في إيرلندا الشمالية، فإن «الواسطة السياسية لا تُعطَى، بل تتحقق على أساس ممارسات تغيّر الذات» (١٩٩١ : ١). لكن الممارسات السياسية لفتيان يقدمون على الكثير منها بإرادتهم وغالباً ما تكون عفوية لا معطاة، هي التي تقود إلى واسطة سياسية أبعد من خلال الطقس.

الضرب والسجن بوصفهما طقوسَ عبور إلى الرجولة، إجراءان لا تتحكم بهما العائلة أو الجماعة القرابية أو تشرف عليهما. فهما خبرة فردية في إطار جمع من الشبان. وهكذا فإن طقساً حرجاً من طقوس العبور إلى الرجولة مع ما يترتب على ذلك من امتيازات القوة/الهيبة/الاحترام، يتحقق الآن في وقت مبكر، ويكون في البداية خارج حدود الجماعة القرابية. بل إنه يؤكد عجز الجماعة القرابية عن حماية شبابها.

وإذ نعود إلى تخطيط بورديو للعلاقة بين الرجولة والشرف، نستطيع الآن أن نطرح السؤال: ماذا يحدث للمقولات والمفاهيم الثقافية التي يُنظِّم حولها الشرف ويُعبَّر عنه حين يحدث التحدي والردّ، لا بين أفراد الفئة الاجتماعية الواحدة بل بين كيان استيطاني

وجهاز قوته من جهة وسكان أصليين خاضعين من الجهة الأخرى؟ فالرجل يُخزي نفسه حين يتحدى رجلاً يُعَد غير قادر على «قبول التحدي» (بورديو ١٩٧٧ : ١١). وحين يلاحق الإسرائيليون الشبان الفلسطينيين ويشتبكون معهم يكون التفسير الثقافي المتاح للفلسطينيين النظر إلى الإسرائيليين على أنهم يفتقرون إلى صفات الرجولة العاطفية والأخلاقية. فالرجال الذين لا شرف لهم، والذين هم بالتالي، أصحاب رجولة مشكوك فيها، هم وحدهم الذين يضربون شباناً عزّلاً في حين أنهم أنفسهم مسلحون ومدربون على استخدام أدوات الحرب الحديثة. ولأن الرد يكون ضعيفاً أو عديم الفاعلية في اللحظة الراهنة، لا يكون هناك تحدّ، وتنحدر المواجهة إلى مجرد عدوان (بورديو ١٩٧٧ : ١٢). ومثل هذا العدوان يحرم ممارسيه من ادعاء الشرف والأخلاق.

ويفسِّر الفلسطينيون هذه الاعتداءات بأنها جبانة ولاأخلاقية بدلاً من أن تكون تحدياً يُعتَد به، ولكن ما علاقة هذا كله بالرجولة؟ لقد غيّر الفلسطينيون المقولات الثقافية للمواجهة بحيث تأتي الرجولة من «رد» لا على تحد بل على ما يميّزه بورديو بوصفه «مجردَ عدوان». وعلى هذه الخلفية من العدوان يعيد الفلسطينيون بناء عناصر محدّدة في ثقافتهم ومجتمعهم. ويكتسب هذا معنى أكبر لدى قراءته إزاء المشهد التالي.

التفوق الأخلاقي: توكيد ذوات ثقافية ووطنية

في طريقي إلى أحد المكاتب في القدس الشرقية كنتُ أُسرعُ الخطى لتفادي غلق جميع النشاطات التجارية في القسم الفلسطيني من المدينة ابتداء من الساعة الواحدة بعد الظهر التزاماً بالإضراب العام. الأطفال كانوا عائدين إلى بيوتهم من المدرسة، ومصاريع المتاجر كانت تنزل على عجل للإغلاق. وبينما كنتُ أهم بالاستدارة عند الزاوية رأيتُ سيارتَي جيب ونحو ستة أو سبعة جنود مدججين بالسلاح، دفعوا صبياً معوقاً عقلياً في العاشرة من العمر لصق الجدار الحجري، وكانوا يصفعونه ويخضونه ويصرخون بعربية ركيكة أن يعترف برميه حجارة. وإذ كان الصبي معوقاً عقلياً لم يكن بوسعه سوى النحيب والبكاء ـ كان عاجزاً عن النطق ـ. هرعتُ إلى مكتبنا كي أقول للآخرين إنهم يضربون الصبي الذي يعيش عبر الزقاق. حينذاك أطلّت أيضاً عدة نساء من الحي، مَقْدِسيات من الطبقة الوسطى عموماً. إحدى النساء، كانت تتكلم الإنكليزية بطلاقة، مشت بهدوء نحو المجموعة التي اتسعت الآن إلى أربع سيارات

جيب وحوالى ١٥ جندياً. سألت بأدب لماذا يضايقون هذا الصبي المتخلّف عقلياً وبالكاد يستطيع الكلام. ظلت تكرر للجنود أن الصبي لا يستطيع أن يفهم ويتكلم كسائر الصبيان الطبيعيين. وقتذاك كانت ابتسامة هازئة ارتسمت على وجهها وخاطبت الجنود بشيء من التهكم: «ألا ترون أنه متخلف؟». النساء الأخريات كن يضحكن ويتبادلن التعليقات على ما يمكن أن يكون عليه هؤلاء الجنود ليضربوا أطفالاً معوقين. كان واضحاً أن عدداً من الجنود شعروا بالإحراج وابتعدوا مسافة مديرين ظهورهم للصبي وللجنديين اللذين كانا يضربانه. ابتسموا ببلاهة للنساء المتجمعات وهزوا أكتافهم كأنما يقولون: «ما حيلتنا؟».

إن جمهرة من النساء نزعت، من خلال السخرية والتنكيت، فتيلَ تصعيد محتمل في مواجهة عنيفة. فتوازن القوى يشير إلى اختلال صارخ، حتى إن الفلسطينيين يجدون راحة تكاد تكون مضحكة في مراقبة الجنود وهم يمارسون مثل هذا السلوك الكاشف أخلاقياً. والفلسطينيون بفرضهم تفسيراً ومعنى على عنف المحتلين «يعيدون» بناء أنفسهم بمعنى أخلاقي. والمواجهات العنيفة حيث يكون الفلسطينيون مشاركين ومتفرجين على السواء، هي مشاهد عامة تقف صفاتهم الأخلاقية فيها بمواجهة صفات المحتلين.

إن إعادة بناء ذاتٍ أخلاقيةٍ من خلال العنف تشمل الرجال والنساء على السواء. لكن تمايزاً على أساس الجنس يظهر إلى حد ما في ممارسة العنف. ففي حين كانت المرأة تنشط في سائر المجالات، فإن مهمة أُنيطت بها في مرحلة مبكرة من الانتفاضة، وهي مهمة تنسجم مع المفاهيم الثقافية لما هو لائق بالمرأة ومع اهتمامات «طبيعية» وتحديدات تتعلق بالحراك ـ تلكم هي مهمة التدخل في المواجهات العنيفة ـ. بمعنى آخر، كان يقع على عاتق النساء أن يشهدن طقوس العنف وينزعن فتيلها. وقد جاء في بيان صدر في ٨ آذار/مارس ١٩٨٨ بتوقيع «نساء الأراضي المحتلة»، أن «الأمهات في المخيمات والقُرى والمدن يواصلن التصدي للجنود والمستوطنين. ولتعتبرْ كل امرأة الجرحى والمعتقلين أبناءها»[(١٧)].

(١٧) تطبع القيادة السرية للانتفاضة منشورات عدة مرات في الشهر. وهي تتضمن جدولاً بأيام الإضراب وأيام المواجهات، وبالإضافة إلى ذلك تدعو المواطنين إلى مقاطعة البضائع الإسرائيلية والمشاركة بنشاط في اللجان الشعبية، وتحث عموماً على دعم الانتفاضة.

وبرغم تقسيم الأدوار على أساس الجنس، فإن إعادة البناء الأخلاقي الناجمة عن أعمال العنف لا تخترق حقاً الحدود بين الجنسين. إذ إن الذات الأخلاقية المعاد بناؤها، أكانت رجلاً أو امرأة، هي مقولة ثقافية، وفي هذه الحالة مقولة ذات مضمون وطني، قائمة كما هي راهناً في مواجهة آخر غريب. والنساء بوصفهن الجمهور الشاهد، يوفرن تعليقاً مرافقاً، الهدف منه ملاحقة الجنود بالخزي والعار ليكفوا عن الضرب أو ليوقفوا الاعتقالات. فإن الصرخات المنادية «أليس لديكم أطفال؟»، «ألا تخافون اللّه؟»، تُطلَق بوجه الجنود مع مناشدتهم الكف. وفي حين أن ذات المرأة الأخلاقية يعاد تجسيدها وتوكيدها علناً في هذا الفعل من أفعال الشهادة، فإن الرجل الذي يُضرب أو يُعتقل أيضاً يتموضع أدائياً ليقف في مواجهة آخر. ولكن كيف يتموضع غير المشاركين ليتمكنوا هم أيضاً في نهاية المطاف من إعادة بناء ذات أخلاقية؟ أزعم أن «السرد» بما يتخلله من أحكام أخلاقية وتقييمية يتداولها المجتمع الفلسطيني برمته، هو أحد مُثُل هذه الأحداث التي تتبدّى فيها إعادة بناء الذات أخلاقياً.

السلوك الإسرائيلي يُعَد سلوكاً فظاً وجلفاً. والأحاديث الفلسطينية زاخرة بالدهشة من سلوك الإسرائيليين السيئ: «يُفترَض بهؤلاء أن يكونوا متعلمين ـ كيف يتصرفون هذا التصرف المشين؟». ويُنظر إلى الإسرائيليين على أنهم يفتقرون إلى الخُلق والأخلاق، والأعمق مغزى أنهم يُعَدون ناقصين من حيث تفهم معاناة الآخرين[(١٨)]. والفلسطينيون في البناء العصري لذاتهم إزاء محتليهم يلجأون إلى «شِعرية التناقض» (كوماروف وكوماروف ١٩٨٧ : ٢٠٥)، بحيث تنشأ تمايزات واضحة ومحدّدة بين سلوكهم وسلوك المحتلين. الفلسطينيون يعتبرون أنفسهم مهذبين مع الآخرين ومحتشمين في الحياة العامة، وهي صفات ذات أهمية مركزية في قواعد السلوك الفلسطيني. وتكون الصور النقيضة أدوات خطابية تسبغ معنى على «سلوك» المحتلين. والطبيعة الأخلاقية لهذه الصور تسلّح الفلسطينيين بمادة يبنون منها صورة ذاتية جماعية في وضع من الخضوع وغياب الاستقلال.

(١٨) يذهب عالم اللاهوت اليهودي مارك إليس إلى أن «لاهوت الهولوكوست» ـ الناشئ منذ قيام إسرائيل في ١٩٤٨ـ هو ظاهرة تستوعب نفسها بنفسها، وتقوم على أساس مزاوجة التراث الديني بالولاء لإسرائيل. ومثل هذا الاستيعاب الذاتي يقلل من قدرة اليهود على التعاطف مع معاناة الفلسطينيين (نايمارك ١٩٩٢ : ٢١؛ انظر أيضاً: لويس ١٩٩٠).

تحويل التراتبيات: الطبقة والأجيال

في المواجهة التاريخية يجري في آن واحد تحويل الأنظمة الاجتماعية ـ الثقافية وإعادة إنتاجها (سالينز ١٩٨١) وآثار العنف الجسدي وتفسيرها بوصفها طقوس عبور إلى الرجولة تحوّل وتعيد إنتاج سمات بنيوية وعلائقية وثقافية معينة في المجتمع الفلسطيني. وكانت للانتفاضة دلالات عميقة بالنسبة إلى البنى والعلاقات الطبقية وبين الأجيال في الأراضي المحتلة. ففي حين أن الانتفاضة وثبة شعبية، فإن الذين يتصدرون المقاومة ضد الاحتلاك هم شبان يافعون من مخيمات اللاجئين والقُرى والأحياء المدينية الشعبية، يكونون عادة دون العشرين من العمر ويمكن أن يكونوا صغاراً في سن العاشرة.

لقد أفلَتْ سلطة الجيل الأقدم وتراجعت مكانته. وتسلم شبان مهمات كانت في السابق حكراً على رجال أكثر نضجاً، وفي أحيان كثيرة رجال أرفع مكانة. وعلى سبيل المثال، صارت النزاعات تُفَض في محاكم قضائية تنظمها وتديرها القيادة السرية. وكان من أسباب التأسي الشائعة أن الشبان منفلتون لا يبدون احتراماً يُذكر أو لا يبدون أي احترام لآبائهم. وبلغ ذلك من الحدة حتى إن منشورات عدة دعت الآباء في ١٩٩٠ إلى إعادة فرض سطوتهم، والشباب إلى الاستماع لأصوات آبائهم ومعلميهم.

لم يكن الجيل الأقدم، أو أولئك الذين تزيد أعمارهم على الخامسة والثلاثين لعبوا دوراً منظوراً يُذكر، إن كان لهم دور أصلاً، في النشاطات اليومية للانتفاضة. وقد وقع حادث له مغزاه ذات يوم خلال رحلة بإحدى سيارات الأجرة من القدس إلى رام الله. كان هناك ستة مسافرين أنا أحدهم. وحين اقتربنا من حاجز للجنود الإسرائيليين كان بمقدورنا أن نرى سيارات أخرى أُوقفت، وكان يجري تفتيش الشباب من ركابها واستجوابهم. لم يبدُ أحد في سيارتنا قلقاً أو مهتماً بصفة خاصة. توقفت سيارتنا ومد الجنود أعناقهم في الداخل ورمقوا كلاً منا بنظرة فاحصة ثم أومأوا للسائق بمواصلة الرحلة. علّق زوجي موجهاً كلامه إلى الركاب الآخرين، «لماذا لم يطلبوا هوياتنا أو يفتشونا؟». الرجال الآخرون في السيارة استداروا في مقاعدهم ونظروا إليه مستغربين. ثم قال أحدهم، «أوَتحسب أنك صبي! إنهم لا يكترثون برجال في عمرنا!».

إن آثار العنف الجسدي أكثر شيوعاً في المخيمات والقُرى، وبالتالي، فهي تنطوي

على علاقة طبقية معينة. فأبناء النخبة المدينية النشيطة سياسياً، الذين كثيراً ما يكونون من عائلات عريقة، ويطمحون تقليدياً إلى القيادة، لا يتعرضون لفترات من الاعتقال الإداري. والحق، أنهم يمكن أن يكونوا موضع استهجان لتوليهم زمام القيادة من دون أن يكونوا تعمدوا بالعنف. فأم كامل أم في الأربعين من العمر، وناشطة في أحد المخيمات. زوجها يقضي حكماً بالسجن عشر سنوات لتنظيمه نشاطات ضد الاحتلال. وأمضى أحد أبنائها فترات طويلة في السجن، وأصيب ابنها الآخر البالغ من العمر ١٦ عاماً بالرصاص مرتين في المعدة. ومرتين هُدم منزلها بعد ساعات من إنذارها. علّقت أم كامل بتهكّم على القادة المدينيين قائلة: «ماذا يعرفون عن المعاناة؟ من يكونون حتى يقودوا؟ هم وأبناؤهم لا يتعرضون للضرب ونادراً ما يُسجنون. أبناؤهم يدرسون هنا وفي الخارج بينما يتعرض أبناؤنا للضرب والرصاص والسجن!».

إعادة إنتاج التراتبيات: العلاقة بين الجنسين

وتتمفصل الطقوس المعاصرة للعبور إلى الرجولة مع إعادة الإنتاج الاجتماعية للترتيبات اللامتناظرة بين الجنسين، وتُبرزها بشكل ساطع بينما يعاد توكيد هوية ذكورية تراتبية ومفاهيم الذات والموقف السياسي في طقوس التأهيل هذه.

لكن مقابل اعتبار التعرض للضرب مصدر سمعة ومكانة للشاب، ماذا يعني هذا بالنسبة إلى المرأة؟ إن عدد النساء اللواتي يتعرضن للضرب والاعتقال والسجن عدد صغير، ومكانتهن بعد ذلك تكون مبهمة أكثر منها بطولية. والعدد لا يشير إلى مستوى مشاركة النساء في الانتفاضة التي هي مشاركة واسعة، ولكنه يشير إلى دورهن الأقل وضوحاً، وإلى توجه القوات الإسرائيلية نحو استهداف الرجال أولاً. وينشأ الالتباس بالنسبة إلى المرأة من عار الاحتكاك الجسدي برجال غرباء في خرق صارخ لمواضعات الحشمة والعيب. والهاجس الذي يقضّ مضاجع الجميع هو الاعتداء الجنسي. فالمرأة التي تخرق قواعد السلوك الشريف بممارسة نشاطات جنسية محرَّمة (علاقات جنسية قبل الزواج أو الزنى بعد الزواج) تستنزل على نفسها انتقام الأقارب. ولكن الالتباس ينشأ حين يكون المغتصِب عدواً مشتركاً لا يملك أقارب المرأة قوة لمواجهته وليس لديهم وسائل تُذكَر يلجأون إليها ضده. وينبثق الإبهام من مفهوم الإرادة والنية، إذ

تُعتبر المرأة العربية ذات جنسية نشيطة وتكون هي المسؤولة حين تَخرَق قواعد السلوك الشريف. ولكن حين يطلق نشاط المرأة الوطني سلسلة من الأحداث التي تبلغ ذروتها بالضرب والاعتقال، وعملية استجواب تشتمل على تعذيب جنسي، يكون من الصعب اتهامها بخرق قواعد السلوك الشريف. ويستبعد الإطار القومي الوطني لنيّتها وأفعالها التفسير الثقافي المعهود. وحين اندلعت الانتفاضة أخذ الالتباس يخلي الطريق ليحل محله احترام حذِر للمرأة المعتقلة.

وفي حين أن الأنوثة طبيعية بقدْر ما تكون الرجولة طبيعية، فإن العنف الجسدي لا يتسم بأهمية مركزية لتكوينها. فهو لا يعيد إنتاج هوية المرأة أو يؤكد جوانب من هذه الهوية، ولا يشكّل طقس عبور إلى مكانة المرأة البالغة. والمرأة تطرح العنف الجسدي الذي تتعرض له بوصفه دليلاً على مساواتها بالرجل وتُشهره لتعزيز مطالبها ـ «نحن نعاني كما يعاني الرجال، وينبغي أن تكون لنا الحقوق نفسها» ـ كما قالت سجينة سابقة اعتُقلت فترة طويلة وتعرّضت للتعذيب خلال التحقيق. وفي حين أن العنف الذي يُمارَس ضد الرجال يمنحهم أوراق اعتماد الرجولة، فإن العنف الذي يمارَس ضد النساء يشير إلى إمكان المساواة في المواطنة (بيتيت ١٩٩١).

وتواجه المرأة ظاهرة الضرب من مواقع خضوع متعددة. و«الأم» التي تحمي صبياناً من ضربات الجنود هي من أكثر صور الانتفاضة انتشاراً وديمومة. ويُشاد بأمهات شبان قاصرين باعتبارهن «أمهات كل الفلسطينيين». وقد شرحت أم كامل المعروفة في المخيم بأنها «أم الشباب»، أفعالها بالتدخل خلال عمليات الضرب العلني قائلة: «أشعر بأن كل واحد من هؤلاء الشبان ابني. فلو كان ابني لأردتُ من الأمهات الأخريات أن يحاولن حمايته». الأمهات يتدخلن خلال عمليات الضرب، صارخات بالجنود أن يكفوا، وطالبات منهم أن يبدوا شيئاً من الرحمة في آن واحد. وهن يكلن الإهانات على الجنود لتسليط الضوء على نفيهم إنسانية الآخرين: «أليس عندك رحمة أو شفقة؟»، «ألسنا نحن أيضاً من البشر؟»، «أليس عندك أم وأبناء؟»، «كيف ستشعر أمك لو عوملت بهذه المعاملة؟»، «أي نوع من البشر يأخذ أرض الآخرين ثم يضربهم حين يحتجون؟». هذا الفعل الحمائي من جانب أمهات في متوسط العمر يحقق عدة أشياء في وقت واحد: يمكن أن يُحدث مشاغلة تتيح للصبيان الهرب. ويمكن للصخب والبلبلة اللذين يحدثهما أن يعبئا حشوداً كبيرة من المارة والسكان القريبين

لتطويق الجنود ومحاولة التدخل. ولكنه في المقام الأول يُخزي الجنود بامتحان صفاتهم الأخلاقية في سرد درامي علني. والنساء بوصفهن أمهات الجميع، هن تمثيل أخلاقي جمعي لمجتمع يشهد على الطبيعة الغاشمة للاحتلال.

وهكذا، لا تكون النساء شاهدات صامتات على العنف اليومي. فالشهادة نفسها شكل من أشكال النشاطية السياسية. وحين يدخل صحافي أجنبي أحياناً أحد المخيمات أو يأتي وفد من الخارج، أو يقدم عالم أنثروبولوجي مثلي، فإن «الأمهات»، أولئك اللواتي خاطرن بسلامتهن لحماية الآخرين، يُدعَوْنَ ليكنّ حاضرات. وعلى غرار الموقع الرفيع الذي تتبوأه «أمهات الشهداء» في المناطق التي تتخذ المقاومة فيها شكل كفاح مسلح (بيتيت ١٩٩١)، يُدعَوْنَ لسرد حكاياتهن وللاضطلاع بدور الشاهد الجماعي وراوي المعاناة. فخبرة التعرض للضرب قد لا تؤكد هوية وذاتاً أنثويتين، ولكنها تستحضر خصائص نسوية منها الإيبقورية والصمت لحماية الجماعة.

وفي حين يعيد الضرب إنتاج الهوية الذكورية، فإنه أيضاً يعيد إنتاج سلطة الرجل وهيبته الفيزيائية في العائلة. ويمكن أن يعاد توكيد علاقات لامتناظرة بين الجنسين نتيجة تولي الشاب مهمات رجال بالغين وسلطتهم، يضطلعون بها في هذه الحالة من خلال طقوس عبور إلى الرجولة معمَّدة بالعنف. وقد شَكَتْ زوجات شابات وشقيقات من أن أزواجهن وأشقاءهن يعودون من التحقيق والاعتقال بسطوة متجددة، يعبرون عنها في محاولات لفرض السيطرة على حراكهن. وكان الملبس ميداناً آخر للصراع حين كانت نساء يتعرضن للضغط من أجل حملهن على التحجب. وقالت زوجات وباحثات اجتماعيات إن العنف المنزلي في تصاعد، وإن بعض الرجال الذين تعرضوا للضرب والتعذيب يعودون إلى بيوتهم ويمارسون العنف بحق النساء.

الخلاصة

يتسم معنى الضرب بأهمية مركزية في تكوين مفاهيم جديدة للرجولة، وبالتالي إمكانية الوصول إلى مواقع قيادية. وللعنف معان متناقضة تناقضاً يكاد يكون تاماً. فهو عند طرف مؤشر على خوف وهمي وعلى صورة تخلف كاذبة لسكان خاضعين، ويُراد به بسط السيطرة والامتهان. وهو عند الطرف الآخر بناء ذات مقاوِمة تعبِّر عن البطولة والرجولة والتأهل للقيادة والسلطة.

والممارسات التي تضع الإسرائيليين والفلسطينيين على تماسّ مباشر، إنما يفسرها الفلسطينيون على أنها تحويلية وتشكّل واسطة. فكيف أصبحت خبرة العنف الجسدي تُفسَّر كطقس عبور إلى الرجولة بما يرافقها من ممارسات؟ بكلمات أخرى، هل نستطيع أن نشخّص تفاعلاً دينامياً بين المعنى والواسطة؟ إن مقولات الخبرة والمعنى والواسطة ينبغي ألاّ تُنضَّد تنضيداً خطياً أحادياً بغية تحديد اتجاه للتحول. وسيكون من الأجدى أن يطرح منهج البحث هذه المقولات على أنها قائمة في علاقة تكوين متبادل.

وفي حين أن الضرب والأجساد وطقوس العبور هي نصوص وبناءات للمعنى، فإنها أيضاً إنشاءات اجتماعية ذات أساس تاريخي مشتقة من إشارات وممارسات محدَّدة تعبئ جماعة للعمل. ولا تنبثق الدعوة إلى العمل من البنية الفعلية للطقس بقدْر ما تنبثق من جوهره الأدائي، الذي يقوم فيه الجمهور بدور حاسم في قلب المعنى الذي يقصده الطرف الأدائي المهيمن. وقد أعلنت الانتفاضة بشكل قاطع وعنيف نهاية ما أشار إليه سكوت على أنه «السيناريو العام. . . التفاعل السافر بين الخاضعين والذين يهيمنون» (١٩٩٠ : ٢). لكن عروض إسرائيل الأدائية المعلَنة لفرض الخضوع لم تعد ذات فاعلية.

إن فعل دمج الضرب والسجن بمعيار ثقافي للرجولة ومنحهما مكانة بوصفهما طقوس عبور إلى الرجولة، إنما هما «حيلة»، إذا شئتم، تقلب النظام الاجتماعي للمعنى وتتأدى إلى الواسطة السياسية. وأن يُسمح للعنف الجسدي بأن يظهر مكوِّناً لموقع اجتماعي متدنٍ وخاضع ولذات بلا تفسير وبلا تحدٍّ، فإن ذلك يعني الرضوخ لمعنى الطرف الأدائي المهيمن. وعند العالم الأنثروبولوجي فإن تفسير الأمر خلاف ذلك سيبقيه إشكالية نصية وليس إشكالية تتعلق بالواسطة.

فسلطات الاحتلال بتوجيه اهتمامها الدائم إلى اكتشاف بوادر تغيير في المقولات الثقافية والعلاقات الاجتماعية الفلسطينية، أدركت الآن كيف أن تطبيقات العنف الجسدي والسجن عملت على تنشئة جيل ملتزم بالمقاومة. ويبدو أن عنصراً جديداً أخذ يظهر في نظام معرفتها الكاذبة بالسكان الواقعين تحت سيطرتها. فأساليب التحقيق تشتمل الآن على ممارسة جنسية يُراد بها إجهاض معنى العنف الجسدي ووساطته كطقوس عبور إلى الذكورة والرجولة. ويُناقَش الاغتصاب خلال التحقيق على نطاق أوسع الآن بين السجناء الذين أُفرج عنهم، كما يُناقَش تحرش المحققين المصحوب

بصور فوتوغرافية لهذه الممارسات. وأشكال التحقيق الجنسية تحرم الشبان من دعاوى الرجولة والذكورة، ولا يمكن للمرء أن يعود من السجن ويصف أساليب التعذيب التي تنتهك أعز ما في الذات المجنسَنة. وفي حال جرى تداول المعرفة بمثل هذه الأساليب الجنسية في التعذيب على نطاق واسع، فإن قدرة العنف والاعتقال على المساهمة في إيجاد إحساس مُجَنسَن بالذات يؤثر في الوساطة السياسية، ستكون قدرة أضعف.

الخدمة العسكرية كتأهيل للذكورية الصهيونية

داني كابلان

برغم الانتقادات المتزايدة للعسكر والنزعة العسكرية بصفة أعم، فإن الجيش الإسرائيلي ما زال يحتل موقعاً مركزياً في المجتمع الإسرائيلي اليوم. والخدمة العسكرية جانب أساسي في هذا، وهي تكاد تُعتبر من مستلزمات الدخول إلى حياة البالغين. لقد أظهرت دراسات مختلفة أُجريت في السنوات الأخيرة، دور الجيش المهيمن بوصفه واسطة للانخراط في المجتمع الإسرائيلي عموماً (عزاريا Azarya ١٩٨٣، ليبليخ Lieblich ١٩٨٩) ولاكتساب الذكورية التسلطية بصفة خاصة (لومسكي - فيدر Lomsky-Feder ١٩٩٢، بن آري Ben Ari ١٩٩٨، كابلان Kaplan ١٩٩٩). هذه المقالة تستطلع شكل الهوية الذكورية للشباب الإسرائيلي.

برغم أن الجيش الإسرائيلي هو جيش المجندين الوحيد الذي يطبق الخدمة الإجبارية على النساء، فإن المؤسسة العسكرية تقوم على نظام يكرس التمايزات على أساس الجنس (إزرائيلي Izraeli ١٩٩٧). وتبدأ الخدمة النظامية في سن الثامنة عشرة، ويُجنَّد الرجال للخدمة ثلاث سنوات فيما تُسرَّح النساء بعد عام وتسعة أشهر أو أقل. والرجال وحدهم يشاركون في النشاطات ذات الصلة بالقتال وهم يُستدعَون سنوياً لفترات متفاوتة من خدمة الاحتياط طوال شطر كبير من حياتهم البالغة. وإذ يعمل الجيش بوصفه «البوتقة» التي ينصهر فيها كل الإسرائيليين، فإنه يحاول أن يصب جميع الرجال في قالب واحد من الذكورية. وهو يفعل ذلك من خلال ثقافة تنظيمية تشجع العناصر المثالية للعمل في مجال الجندية، مثل القدرة الجسدية والتحمل والسيطرة على النفس والاحترافية والروح الاجتماعية والعدوانية واللامثلية الجنسية. وهذه الصفات

تستثمر الأداء الذكوري بوضعها في مواجهة صورة «الغيرية» النقيضة مثل الأنوثة والمثلية الجنسية والعدو العربي. وعلى سبيل المثال، فإن الشتيمة التي يقول فيها الإسرائيلي «جذ لك عربياً أحمر الشعر تهز له عجيزتك» تشير إلى رجل مخنث بما فيه الكفاية ليس فقط لأن يلوط به رجل آخر، بل كي يلوطه عربي ـ العدو القومي ـ وعربي أحمر الشعر، وذلك هو التعبير الأقصى عن الغَيرية البيولوجية. هذه الصورة المختلفة عن «الآخر» كلها مترابطة وتفيد في بناء صور الذكورية الإسرائيلية المتسلطة.

يرتبط الجيش الإسرائيلي أيضاً بالأيديولوجيا الصهيونية التي تكمن في أساسه. فالثورة الصهيونية لم تسفر عن عودة الشعب اليهودي إلى وطنه «القديم ـ الجديد» فحسب، بل عن تحرير الرجل اليهودي أيضاً. وصورة الرجل اليهودي تقتضي الآن فكّ الارتباط بنسختها الشتاتية التي تعني وجوداً مقتلَعاً، سلبياً ـ مخنثاً خانعاً خنوع النعاج ـ والاستعاضة عنها بصور القوة الجسدية والكد والحذاقة والقسوة والجنسية. فلقد أُعيد بناء الذكورية الصهيونية لتكون ذكورية الجسد وقد تحققت من خلال الاستيطان والدفاع الذاتي باستخدام القوة العسكرية (بيالي Biale ١٩٩٢، بوياربن Boyarin ١٩٩٧). وبتأثير حركات قومية أوروبية أخرى يقرّ المشروع الصهيوني بما سماه موس (Mosse ١٩٩٠) «خرافة المشاركة في الحرب». وهذه النظرة تبلورت مع جيل ٤٨ الذي يُعرَف باسم «صابرا»[1] (Sabra) ـ الذكر المولود في إسرائيل (في الغالب ينتمي من حيث الأصل إلى أوروبا الشرقية أو الوسطى) الذي قاتل من أجل إقامة الدولة العبرية ـ. وكان يهود «صابرا» المولودون في إسرائيل، يمثلون كل ما يفتقر إليه اليهودي القديم: الشباب، القوة، الصحة، العمل العضلي والانتماء العميق الجذور (روبنشتاين Rubinstein ١٩٧٧).

وكانت مستوطنات الكيبوتز الزراعية، المستوحاة من الأيديولوجيا الاشتراكية، قوة كبيرة في الثورة الصهيونية، وجاء الشباب المولودون في الكيبوتزات ممن شاركوا في نشاطات شبه عسكرية، لتجسيد روح يهود «صابرا» (ألموغ Almog ١٩٩٧).

بعد تأسيس الجيش الإسرائيلي تكرست صورة المحارب اليهودي بوصفها مؤسسة

(١) صابرا (Sabra) اسم فاكهة دخلت المنطقة قبل مئتي عام. كما أنها تشير إلى شخص قاس وجلف في مظهره لكنه غني ورقيق في دخيلته (ألموغ، ١٩٩٧: ١٥).

من مؤسسات الدولة. وأصبح الجيش الإسرائيلي الهيئة السائدة للتخالط الاجتماعي. ويحاول التدريب العسكري إعادة تكوين المجندين الجدد القادمين من ثقافات ثانوية متباينة في المجتمع الإسرائيلي المتشظي وقولبتهم من خلال قاسم مشترك واحد هو الذكورية الصهيونية المتسلطة. وبرغم سياسة التجنيد العام المعتمدة رسمياً، فإن صيغاً مختلفة تسود في الممارسة العملية إزاء فئات مختلفة من المواطنين داخل المجتمع الإسرائيلي. ويتحدد الموقع الذي يُنسَّبون إليه في ضوء علاقتهم بالذكورية واليهودية والصهيونية. فالنساء مستبعَدات من غالبية الأدوار القتالية التي تمثّل النشاط «الرجولي» النموذجي. واليهود الأرثوذكس المتطرفون الذين يحملون آراء لاصهيونية نادراً ما يؤدون الخدمة، وإذا خدموا فإنهم عادة يُقصرون على مهمات دينية. وفي حين أن غالبية المسلمين والمسحيين من الأقلية العربية اللاصهيونية مستبعَدون من الخدمة جملة وتفصيلاً، فإن رجالاً من الدروز والشركس وبعض الجماعات البدوية، الذين يشكلون أقليات داخل الأقلية العربية، يكونون مؤهلين للخدمة القتالية لكنهم يُنسبَون إلى مواقع محدَّدة (انظر لومسكي ـ فيدر وبن آري). وعلى النقيض من ذلك، فإن رجال المزراحي (الذين ينحدرون في أصولهم من الطوائف اليهودية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا) وذوي الانتماءات الدينية وبعض المهاجرين الجدد (غالبيتهم من روسيا)، كونهم رجالاً وصهاينة بالكامل، يكونون أقرب في المواقع التي يبدأون بها إلى يهود «صابرا» المولودين في إسرائيل. وبالتالي، يحتلون تدريجياً موقعاً أهم في المراتب العسكرية. وكل المطلوب هو عملية صهر فاعلة في «البوتقة» لتأهيلهم إلى المثل الأعلى التسلطي.

وبما أن الخدمة الفعلية لمدة ثلاث سنوات مرحلة إلزامية وبديهية لغالبية الشباب الإسرائيليين اليهود، فإن الفئات الأصغر بكثير من الجنود الذكور ممن يخدمون في الوحدات القتالية ويخاطرون بحيواتهم يومياً، هم الذين يكونون موضع إعجاب وتقدير. ويُدرَّب هؤلاء الرجال، الذين يُوزَّعون على وحدات مختلفة، ليكونوا مقاتلين، وليمارسوا واجبات عملانية على الحدود وفي جنوب لبنان وفي الأراضي الفلسطينية. فالأدوار القتالية هي النموذج الأعلى للتنظيم العسكري: إنها أهم الأدوار في التنظيم، وتتبوأ أعلى مكانة وتحدد معنى الخدمة العسكرية على المستويين الفردي والجماعي على السواء (ديفيلبيس Devilbiss، ١٩٩٤: ١٤٣). ويتصرف هؤلاء

الأفراد من خلال مشاركتهم ذاتها في واجبات قتالية بموجب قيم مختلفة لدى الروح الذكورية الصهيونية.

سأبين كيف يبني الرجال الإسرائيليون الحاليون هويتهم المتعددة الأوجه، مستخدماً لغرض الدراسة حالة مصادري من فئة مجندين يحتلون موقعاً فريداً في هذه الثقافة ـ جنود في الخدمة الفعلية اكتسبوا هوية مثلية ـ. وسأركز على حكاية جندي اسمه نير (مستعار)، وُلِد وترعرع في كيبوتز وخدم في وحدة نخبوية تابعة للواء «غيفعاتي» لجنود المشاة. ونير، شأنه شأن غالبية الجنود المثليين، امتنع عن البوح بتوجهه الجنسي في الجيش (انظر أيضاً سيغال Segal وغايد Gade وجونسون Johnson، ١٩٩٣)[٢]. وقد تصرف كمشارك كامل في الثقافة القتالية بعيداً عن أنماط سلوك متميّزة ومن دون نزاع مكشوف مع محيطه. بكلمات أخرى، إن «غَيْرِيته» في إطار الثقافة العسكرية ظلت غير مرئية بخلاف الأقليات الأخرى التي تخدم أفرادها في الجيش الإسرائيلي. لكن نير، إذ كانت لديه نظرة داخلية قوية إلى نفسه على أنه مختلف قبل أن ينخرط في الجيش ـ كان يعتبر نفسه ثنائي التوجه الجنسي وقتذاك ـ، فإن خبرته العسكرية أصبحت رحلة لاكتشاف الذات. وبسبره هويته التي كانت في طور التكوين بوصفه «آخر» غير مرئي إزاء الذكورية العسكرية التسلطية، تفيد حالته في تأشير وتوضيح عمليات كامنة يمر بها سائر الرجال العسكريين في تعاملهم مع جوانب مختلفة من الهوية الثقافية.

سيقوم تحليلي على إضفاء طابع مفهومي للمجتمع الإسرائيلي الحالي في اتجاهه العام بوصفه ديناً مدنياً. وهذا المفهوم الذي صاغه (ليبمان Liebman ودون ـ يهيا Don-Yehiya)، يشير إلى منظومة من الرموز المقدسة معبراً عنها من خلال اعتقاد وممارسة «تدمجان المجتمع وتشرعنان النظام الاجتماعي وتعبئان السكان في مجهود اجتماعي في الوقت الذي يجري تحويل القيم المركزية والنظرة إلى العالم التي تهيمن على المجتمع» (ليبمان ودون ـ يهيا ١٩٨٣ : ٢٤). وفي هذا الإطار يكون «دين الأمن» (مصطلح نحته أريان Arian وتلمود Talmud وهيرمان Hermann، ١٩٨٨ : ٤٩) قوة جوهرية

(٢) منذ عام ١٩٩٣، اتّبع الجيش الإسرائيلي سياسة لاتمييزية إزاء تجنيد المثليين الذين يستطيعون رسمياً الخدمة في أي وحدة. للاطلاع على مناقشة مستفيضة حول خبرة المثليين في الجيش الإسرائيلي انظر (كابلان Kaplan ١٩٩٩، وكابلان وبن آري Kaplan and Ben Ari ٢٠٠٠).

لتوحيد المجتمع الإسرائيلي. ذاك أن تسييد القضايا الأمنية وضع الجيش في موقع من القدسية. وقد لاحظ (أرونوف Aronoff) بصراحة أن الخدمة في الجيش الإسرائيلي هي «طقس العبور الأساسي الذي يؤهل الفرد للعضوية الكاملة في الدين المدني الصهيوني».

وباستخدام حالة الجندي نير لغرض الدراسة، سأبين كيف يعمل الجيش بوصفه طقس تأهيل متواصلاً يقوم على رموز مقدسة، على «المستوى الفردي» ـ كيف يعبّئ الرجل الشاب ويمضي لينقل إليه كما يشرعن له القيم المركزية للمجتمع الإسرائيلي ـ. وسأبحث من خلال قصّة نير جوانب مختلفة من الهوية الصهيونية: جانب النزعة العسكرية، وصورة العدو وسياسة اليمين واليسار، والدين، مجتمعة كلها في طقوس التأهيل للذكورية.

قصة نير

أراد نير، الذي كان في العشرين من العمر وقت إجراء المقابلة معه، أن ينضم إلى وحدة قتالية من البداية. وكما شرح لي، فإن أيديولوجيا الكيبوتز تمذهب شبابها بقوة للمشاركة في الخدمة القتالية. وكانت غالبية رفاقه الأكبر سناً في الكيبوتز فضلاً عن والده وشقيقه، خدموا في وحدات قتالية. وكان وأقرانه منشغلين بالاستماع إلى حكايات عن وحدات مختلفة ذات سمعة كبيرة شاركت في عمليات عسكرية. وفي صفه في المدرسة الثانوية، تمكّن جميع الطلاب باستثناء طالب واحد من الانخراط في وحدات قتالية. وكان حلم نير نفسه أن ينضم إلى وحدة «سايرت ميتكال» الاستطلاعية الأشهر صيتاً، التي كانت تشارك في عمليات سرية وراء خطوط العدو[٣]. وبعد فشله في المرحلة الثانية من عملية الفحص الدقيقة والشاقة، أُحيل على لواء «غيفعاتي» في وحدة اعتيادية لجنود المشاة، حيث مرّ بفحص اصطفائي آخر ونُسِّب إلى وحدة نخبوية في إحدى الكتائب الخاصة باللواء. وتلقى أربعة أشهر من التدريب الابتدائي وشهرين إضافيين من التدريب المتقدم لجنود المشاة، شكلت في مجملها تدريبه الأساسي كجندي مقاتل. ثم نُسِّب لاحقاً، مع أفراد سريته الآخرين، إلى واجبات لواء «غيفعاتي»

(٣) عمل رئيسا الوزراء الإسرائيليان إسحق رابين وإيهود باراك في هذه الوحدة ذاتها، وكانا لا يكلان عن ذكر هذه الحقيقة.

العمليانية في المناطق التي تحتلها إسرائيل من قطاع غزة ثم على الحدود اللبنانية. وبين فترات الخدمة الفعلية هذه، شاركت وحدته في مناورات وتمارين واسعة النطاق.

تخصص لواء «غيفعاتي»، الجديد نسبياً، في السنوات الأخيرة، بتجنيد مهاجرين جدد من روسيا وكذلك من الأوساط القومية ـ الدينية. وكانت هذه الأخيرة أصبحت معروفة باندفاعها، وأخذت أعدادها في الوحدات القتالية النخبوية تتزايد باستمرار. وفي سريته نفسها، كان نير واحداً من الجنود العلمانيين القلائل، والجندي الوحيد القادم من كيبوتز. فرجال الكيبوتزات أكثر ميلاً للانخراط في «اللواء المظلي» العريق وذي السمعة الضخمة، وهو وحدة ما زالت تتماهى مع المبادئ التي قام عليها الجيش الإسرائيلي، ومع روح «صابرا». وقد تذكّر حيرته لدى وصوله إلى معسكر لواء «غيفعاتي»: «هرشتُ رأسي وفكرتُ: ما هو «غيفعاتي» هذا، وماذا أنا فاعل هنا بحق السماء؟ التكوين البشري بدا لي غريباً جداً، والجميع كانوا إما متدينين أو مهاجرين جدداً». ومن هذه النقطة ولاحقاً تعيّن على نير أن يحدد موقعه وموقفه وهويته بالعلاقة مع البيئة المحيطة. والسمة اللافتة في سرده هي التنقل المتواصل بين النقد الجزئي لجوانب من خبرته العسكرية، وخاصة تلك التي تتناقض مع إيمانه الأولي ومنظومة قيمه الأولى، وخطابية من التماهي الكامل مع وحدته وأيديولوجيتها العسكرية الكامنة في صلبها. وحصيلة هذا التوتر هي تمسك متزايد بالقوة التي تحقق تلاحم المجتمع الإسرائيلي ـ دين الأمن.

وإذ بدأ نير بقضية التدريب والتخصص العسكريين، يروي: «دعني أخبرْك كيف يبدأ اليوم في معسكر «غيفعاتي». فكل صباح حين يستيقظ المرء، أول ما يسمعه هو ترنيمة «غيفعاتي»، «يا مَنْ حلم بلواء غيفعاتي»، تنطلق عشر مرات متتالية من مكبرات ضخمة. يحدث هذا كل صباح. ويمكن أن يُصاب المرء بنوبة قلبية من جرائه. وما إن تسمعه حتى تعلم أن نومك القصير قد انتهى وأن يوماً آخر من التدريب والتضييق مقبل عليك». ولكن بعد هذه الصورة النقدية نوعاً ما للتدريب العسكري بوصفه غسل دماغ، ينتقل نير فوراً إلى خطابية تدافع عن هذا الأسلوب في التدريب: «إنهم يحاولون أن يعتنوا بصحة الجندي. فلا أحد في وحدتنا جُرح ذات يوم نتيجة التدريب. حسناً، إنك تزحف في التراب المقزز لمدة ساعة وتتبرقع هامتك كلها بالوحل، إنه أمر صعب جسدياً لكنه ليس خطراً».

أُنيطت بنير مسؤولية سلاح ذي سمعة كبيرة ومرغوب بقوة في السرية ـ مدفع رشاش ثقيل ـ. وقد أصبح هذا السلاح مصدر ارتياح له: «كنتُ مولَعاً على نحو خاص بالتدريبات على الأسلحة النارية. كنتُ مثل رامبو. كنتُ مسؤولاً عن مدفع رشاش ثقيل. فهناك تنافس على بعض المهمات وهذه واحدة منها. عشقتُ الدور الخاص الذي يقوم به الرشاش الثقيل في عمليات نصب الكمائن. وهذا هو العمل الحقيقي للخدمة القتالية». يتطلب حجم المدفع الرشاش من العيار الثقيل قدرة جسدية وقوة عضلية تفوقان ما تتطلبه أسلحة أخرى (انظر أيضاً سايون Sion ١٩٩٧)، ونيل هذا الموقع ذي السمعة العالية ميّز نير وعزز صورته الذكورية.

تتسم عملية التحول إلى جندي مقاتل في لواء «غيفعاتي» بمسيرة إجبارية أخيرة تُقطع فيها مسافة ٩٠ كيلومتراً من قاعدة الوحدة إلى النصب التذكاري الرسمي للواء. وتختتم المسيرة باحتفال يؤدي فيه الجنود قَسَم الولاء للجيش ويُمنحون قبعة الوحدة القرمزية. ويتذكر نير المراسم بوصفها «من أكثر الخبرات روعة في حياتي... فإنك تشعر بأن جهودك تكللت أخيراً بالنجاح، ونلتَ قبعتك الخاصة، بعدما كان جميع الأصحاب في الكيبوتز يضحكون علي لكوني في لواء «غيفعاتي». لقد كان شعوراً سماوياً... كان هناك أشخاص مهمون حقاً في الاحتفال بينهم القائد العسكري الأسطوري الذي بنى الوحدة. فهو ما زال نموذجاً يُقتدى لجنود «غيفعاتي» وخاصة المتدينين منهم، فهو يجعل الوَجْد يستبد بهم وكأنهم رأوا مجيء المخلِّص بلحمه ودمه».

هذا التعليق الأخير مُثقل مرة أخرى بمشاعر مختَلَطة ـ الاعتزاز الكبير بوحدته الجديدة يشوبه قدْر من النقد للهيام الذي يقرب من العبادة المقدسة للقائد العسكري الأعلى ـ. كما أنه يطرح مضماراً هاماً آخر في سرد نير: موقعه بوصفه علمانياً و«يسارياً» بالمقارنة مع أقرانه المتدينين وذوي الميول المحافظة من أفراد السرية. وتُثار هذه القضية بصفة خاصة بالارتباط مع مشاركة وحدته في مراقبة المدنيين الفلسطينيين في قطاع غزة.

نُسّب نير في البداية للعمل في الأراضي الفلسطينية خلال فترة التدريب المتقدم في الوحدة. وحين سُئِل كيف شعر هناك، وصف النشاط بمفردات عسكرية محترفة:

> الواجب العملاني في المناطق مختلف. إنه لوتار lotar (المختصر الإسرائيلي لأساليب مكافحة الإرهاب). إنه قتال في ظروف ميدانية».

ولكن حين سألته من أي ناحية هو قتال، فكر بقدر أكبر من التحفظ: «تستطيع أن تسميه قتالاً. فأنا، بضمير حي، لا أستطيع أن أطلق النار على صبي في العاشرة يواجهني ويرميني بحجارة. إني أذكر كل حجر ضربني... وهو أمر مهين. ويختلف الأمر إذا أصيب المتدينون. ولكن أنا، بأيديولوجيتي اليسارية ـ أنا الذي أريد الرحيل من هناك وأتركهم يقيمون دولتهم ـ لماذا استحق أن أُرشق بالحجارة؟ لماذا يتعين عليّ أن أكون هناك وأطارد أطفالاً في العاشرة؟

شكا نير من فترة التدريب الطويلة متذكراً كيف انتظر شهراً تلو آخر بفارغ الصبر ليبدأ العمل العسكري الحقيقي ـ أي، المشاركة في نشاط عملاني في لبنان ـ. وهو يصف دخوله أول مرة إلى موقع في الشريط الحدودي المحتل في جنوب لبنان:

> سرنا في قافلة تحت غطاء من القصف المدفعي وراءنا. كانت القذائف تسقط على بعد ٢٠٠ متر منا، وكان ذلك مخيفاً جداً في البداية. فالمرء يكاد يتبول في بنطاله قابعاً في ناقلة الجند المدرعة متلفتاً حوله. إنه أمر مرعب بكل تأكيد لكنه جزء من روتين يعتاد المرء عليه. إنه العمل الذي يُكلَّف به.

في ما بعد بدأ نير يشارك في كمائن ضد مقاتلي «حزب اللّه». وكان وصفه في البداية لأول مواجهة له معهم وصفاً تقنياً أشبه بالسرد التقريري في طبيعته: «خلال تلك الفترة كانت لنا مواجهة واحدة، لا شيء خطيراً. إذ كنا نتوقع مجيئهم. ولم يكن هناك عنصر مباغتة. كان كميناً من النمط الكلاسيكي. كل واحد اتخذ موقعه، وكنت أنا مع رشاشي في موقع التغطية. وحين وصلوا صرخ القائد «أطلق النار» فقُضي الأمر، وانتهى كل شيء بسرعة. أعتقد أن قناصينا جندلوا أول اثنين في غضون ثوان. ثالث حاول الاحتماء بصخرة وأصيب برصاصة في ساقه. لا أعرف إن كانت رصاصاتي هي التي قتلتهم، ولكنهم كانوا مخرَّمين تماماً بالرصاص». وإذ فهمتُ أنه رأى جثث القتلى فعلاً سألته عن ذلك وكان جوابه: «كانت جثثهم كلها ممزقة. حيث تتوقف وتفكر في الأمر فهو أيضاً إنسان. كان إنساناً قبل دقيقة». ولكن في الممارسة لا يتوقف المرء ويفكر في الأمر بل لا يبقى في ذهنه إلاّ فكرة واحدة: «أنت تعرف أنه إما أنت أو هم، فلماذا لا تفعلها؟ وفي اللحظة التي شاهدناهم لا تتوقف وتفكر بالمرة بل تطلق النار».

هذا الوصف تجسيد نموذجي للطريقة التي يعمل بها المنطق العسكري لإنجاز مهمته من خلال عملية تجرد الطرف الآخر من إنسانيته. فالعدو يُخضَع لعملية تنزع شخصيته وتشيّئه ليصير هدفاً ينبغي إصابته أو عقبة ينبغي التعامل معها. والتركيز على الأداء التقني الشبيه بالآلة في العمل العسكري ضد العدو، ينتقص من الجانب الإنساني لموت الرجل (بن آري ١٩٩٨). لكن العملية الشبيهة بالآلة لا تخلو من عواطف قوية. ونير يتذكر مشاعره خلال الفعل ويتوقف عند الأجواء التي شاعت في سريته بعد نجاح المهمة: «قلبك يبدأ بالخفقان بقوة. أعتقد أنها كانت من أشد الخبرات إثارة في حياتي كلها. الجميع كان في حالة انتشاء. وحين تفكر في الأمر لا يكون ذلك صعباً: أربعون رجلاً ضد بضعة «مهابلين» (مقاتلين، وتعني حرفياً بالعبرية «مخربين»). لكن المعنويات كانت عالية. كان الجنود في نشوة حقيقية؛ حقيقة أن رجالنا أنجزوا المهمة، حقيقة أننا حقاً قتلنا «مهابلين»، وليس لواءً آخر. وهناك جانب آخر للأداء العسكري. فمن خلال الإيحاء بالاعتزاز في الوحدة والتنافس مع الوحدات الأخرى والتركيز على الحصيلة النهائية للعملية ـ عدد الإصابات التي تكبدها العدو ـ، يُنظر إلى هذا النشاط وكأنه فوز في مباراة، يُضاف إلى ذلك أن المشاعر التي تُطلَق في العمليات القتالية كمجهود جماعي مشترك تستحضر، في حالة الانتصار، أجواء شبه دينية من الوجْد تقوم بدور تحفيزي كبير للفرد المشارك.

إن أهمية الأداء العسكري بوصفه مجهوداً جماعياً، جديرة بالملاحظة على نحو خاص في حالة نير، ليس بمفردات هويته الجنسية فحسب بل، ولعل هذا أهم، لجهة أصوله العلمانية. كان، بشكل ما، غريباً عن الجماعة. وإذ انتقل نير إلى قضية موقعه بين جنود متدينين، شرح:

> عائلتي مناهضة للتدين بصفة خاصة. وعلى سبيل المثال لو قلت لأمي إنني اعتزم أن أصبح متديناً، فإن هذا سيكون أقسى عليها من قولي لها إنني مثليّ جنسياً. لذا كان هناك قدْر كبير من الاغتراب. كنتُ منحازاً ضد المتدينين. ويتضح أني كنتُ مخطئاً حول أشياء كثيرة. إنهم في الممارسة العملية شلة من الرجال الرائعين. كنا موحَّدين إلى حد كبير. لا بل في يوم السبت (عطلة اليهود) كنتُ أحضر الصَّلاة معهم في كنيس القاعدة. وكانت «المسافة» بين القادة والجنود أيضاً تميل إلى الاضمحلال، لأن القادة أيضاً

متدينون ويأتون إلى الكنيس للصّلاة. إني أعدُّ ذلك عادة غريبة ولكنه كان لطيفاً. فهم يتسلون، ولديهم هذا الالتزام بالابتهاج ليالي الجمعة. إنهم يسهرون ويغنون حتى ساعة متأخرة. هناك مشكلة لأنهم ينتمون إلى تقاليد مختلفة ـ أشكنازي ومزراحي وهاديس (أحد التيارات الدينية الأرثوذكسية المتطرفة) ـ لكل واحد أغانيه الخاصة. لذا كان أفضل شيء التمسك بأغاني لواء «غيفعاتي». كانوا يغنون أناشيد «غيفعاتي» طوال الوقت!

أظهر سايون (١٩٩٧) كيف تفيد مراسم «تحطيم المسافة» بين الجنود والقادة في تعزيز مماهاة الجندي الجديد بالجيش. وفي المثال أعلاه، تعمل العملية نفسها على مستوى أعمق بكثير، مندمجة في الطقس الذي يتمتع بأصداء عاطفية قوية. والطقس الغنائي التقليدي اليهودي يوم السبت، يحييه نشاط جماعي مرح يؤدى في سياق لاديني جديد. ويتكرس الطقس بدوره في السياق الخاص لأدائه في الحياة العسكرية: الانضباط الصارم للتدريب الأساسي يتبدد فجأة ويحل محله جو اجتماعي وودود. والقدرة على دمج رجال ذوي أصول متباينة في أناشيد لواء «غيفعاتي» تعزز الجيش بوصفه ديناً توحيدياً يستطيع الجميع أن يتماهوا معه بصرف النظر عن آرائهم في التقليد اليهودي.

قضية كبيرة أخرى تناولها نير كانت المثلية الجنسية والذكورية. أولاً، شرح لماذا كان الكشف عن هويته المثلية للمسؤولين العسكريين غير وارد على الإطلاق خشية وصمه وربما حرمانه من الترقية لاحقاً. ثانياً، تحدث عن تردده في كشف نفسه للأصدقاء في وحدته:

ليس هناك من أتحدث معه. المثلية الجنسية عند المتدينين تعني نهاية الطريق. إنها شيء تحكم عليه التوراة (العهد القديم اليهودي) بالموت». لكنه أخبر مثلياً علمانياً آخر أصبح أصدق أصدقائه ومصدر دعم له داخل الوحدة. وما كان أكثر إثارة للاهتمام، هو كيف أن قراره الانخراط في الخدمة الفعلية ميّزه أصلاً عن جماعته من الأصدقاء المثليين الآخرين. فهؤلاء الأصدقاء، بعدم اكتراثهم بالصهيونية العسكرية، يمثلون عنده عبئاً آخر في المجتمع الإسرائيلي بين الأوساط المدينية العلمانية ـ الليبرالية. «إذا كنت مثلياً فهذا يعني أني يساري، وأني لن أنخرط في الخدمة الفعلية. إنه يعني أموراً

من كل صنف. وأنا لا أستطيع أن أبرر ذلك. . . في الكيبوتز يسري هذا في عروقهم وهم يمارسون التثقيف بالصهيونية والخدمة القتالية أكثر مما في المدينة. ففي المدينة لا أحد يقدّرك على أداء الخدمة هناك. إنهم ينظرون إليها على أنها مضيعة وقت.

في النهاية، يحتاج نير باستمرار إلى المناورة بهويته المتعددة الأوجه ما بين شتى المواقف المتعارضة في الخطاب الإسرائيلي. والطريقة الوحيدة التي يستطيع أن يفهم بها تربيته الاشتراكية في الكيبوتز من جهة، ووحدة ذات توجه قومي ـ ديني من جهة أخرى، وجماعته المرجعية من المثليين المدينيين العلمانيين ـ الليبراليين من جهة ثالثة، هي التمسك بالقوة الرابطة الوحيدة المتاحة له: تماهيه مع الجيش. لكن هذا التماهي يثير على الفور مسألة الذكورية: «لعل مَنْ يحدد هويته بوصفه مثلياً من البداية، لن يؤدي الخدمة الفعلية. والحق أني أديتها. لكني لم أكن أبحث عن أي ذكورية. . . فلقد كنتُ هكذا قبل الجيش، وسأكون نفسي بعده، وأنا لم أعتمد سلوكاً أنثوياً لمجرد أني مثلي».

من الواضح أن تماهي نير مع الجيش يكمن عميقاً في تربيته الكيبوتزية ولا يمكن أن يُعزى إلى خدمته العسكرية الإجبارية وحدها. فالنشاطات الشبيهة بالنشاطات العسكرية هواية بين أقرانه. وكما يذكر نير: «في كيبوتزي هناك تقليد بجمع الطلقات غير المستعملة من تدريباتك العسكرية التي تأخذها معك إلى البيت، وفي يوم السبت يلتقي جميع الأصحاب ويتوجهون إلى ميدان الرماية في الكيبوتز. ويجرب كل واحد سلاح الآخر». لكن سرد نير يبيّن كيف أن توقُّع الامتحان العسكري والمشاركة فيه في نهاية المطاف، يمنحان هذه المذهبة المبكرة معناها وتحقيقها كرجل. وللتوفيق بين جوانب مختلفة من هويته الفريدة يعتمد نير على الذكورية الصهيونية المتخيَّلة التي تتحقق بالخدمة العسكرية القتالية.

الجيش طقس تأهيل

قدم (فان غينيب Van Gennep ١٩٠٩ ـ ١٩٦٦) إطاراً لتفسير انتقال الشباب إلى الرجولة من خلال مجموعة من طقوس التأهيل المبنية اجتماعياً والمجنسَنة، التي تتنبأ بتغيّر في المكانة والهوية. وفي حالة الرجال، فإنها تشير رمزياً إلى موت الطفولة ومولد الفرد مجدداً كرجل. وفي المجتمعات الحربية في العالم، فإن من المعهود أن ترتبط

طقوس العبور إلى الرجولة بتمثيل امتحانات على مسرح عام. فالشبان يُبدون شجاعتهم في مواجهة الألم والمكابدة أمام مجتمعهم. وعلى الغرار نفسه يجب أن يبدي الجنود صفات القوة والتحمل من خلال ممارسات تمثل أمام آمريهم وأقرانهم ومَنْ هم أصغر منهم (بن آري).

وعلى مستوى ثقافي أعم، يمكن النظر إلى المشاركة في الجيش، وتحديداً في الخدمة القتالية، على أنها طقس تأهيل مديد لأن يصبح الفرد بالغاً ومواطناً إسرائيلياً ورجلاً. وتكمن أربعة عوامل تحفيزية في أساس طقس عبور الشاب الإسرائيلي في الجيش، وخاصة في الخدمة القتالية، إلى الرجولة. العامل الأول هو اعتبار الخدمة العسكرية ممارسة تطورية، مرحلة كبيرة لبلورة الشخصية (أور Orr وآخرون، ١٩٨٦)، واكتشاف الذات (بن آري). والامتحانات والاختبارات التي تجرى في الخدمة العسكرية تمكّن الشاب من معاينة قدرته على تحمل العذابات الجسدية والنفسية. كما أنها تحدد اكتساب الصفات الشخصية والمهنية والاجتماعية المرتبطة بالنمو الذاتي، وتوسيع الآفاق (ليبليخ، ١٩٨٩). وكما يختم نير: «أنظر إلى الأشخاص الذين لم يخدموا وما زالوا صغاراً، وأنظر إلى نفسي؛ أشعر بأن الخدمة جعلتني أنضج. وليست هذه مجرد فحولة خالصة. إنها عملية إنضاج».

والجانب الآخر الذي يرتبط بالمشاركة العسكرية هو الجانب المعياري ـ شمولية الخدمة العسكرية ومركزيتها تجعلانها مرحلة معيارية، بل مرحلة مفروغاً منها للشباب الإسرائيلي ـ. وتحقيق سجل عسكري مرموق مثل الخدمة في وحدة قتالية نخبوية يُعتبر تذكرة دخول أفضل إلى الأوساط المهنية الإسرائيلية العامة (مايسليس وغال Mayesless & Gal، ١٩٩٠). وعلى مستوى أعمق، فإنها تحدد معنى الانتماء إلى المجتمع الإسرائيلي، على حد تعبير جندي آخر من لواء «ناحال» لجنود المشاة: «إنه جزء لا ينفصل من الهوية الإسرائيلية، من طريقة الحياة الإسرائيلية. فالكثير من الفكاهة الإسرائيلية والكثير من المفاهيم، ينبعان من الخبرة العسكرية. ومَنْ لم يكن في مثل هذه المواقف فلن يفهم ما يجري. أعتقد أنه سيكون أقل إسرائيلية. إنه لن يكون منتمياً».

لكن الجيش بوصفه طقس عبور منظَّم وجماعي ومعياري، لا يحدد مرحلة جديدة في دورة الحياة ولا موقعاً جديداً في المجتمع فحسب، بل يحدد دوراً جديداً كرجل أيضاً.

والعنصر الثالث في الخدمة العسكرية هو طابعها المجنسَن. إذ إنها تستحضر الموضوعات المعترَف بها والمشروعة ثقافياً، التي ترتبط بالذكورية التسلطية. وإضفاء طابع مفهومي على الذكورية بمفردات طقس تأهيل للرجولة، يؤكد الفكرة العامة القائلة إن الذكورية التسلطية ليست معطى بل هي مَثَل أعلى يُراد بلوغه. والموضوعة المتكررة في ثقافات عديدة هي المحاولة الدائمة لتأكيد ذكورية المرء وإثباتها (كونيل Connell ١٩٩٥، غيلمور Gilmore ١٩٩٠، روبر Roper وتوش Tosh، ١٩٩١). وهذه الحاجة إلى إثبات ذكورية المرء تتعزز في الثقافة العسكرية.

إن الطريقة التي تقوم بها المذهبة العسكرية بدور الأداة القوية في عملية دخول الذكر إلى المجتمع، بُحثت باستفاضة (أركين Arkin ودوبروفسكي Dobrovsky، ١٩٧٨). وأظهر باريت (١٩٦٦) كيف يحاول الضباط في البحرية الأميركية تأمين هوية ذكورية من خلال استرتيجيات توكيد وتمايز متعددة. ومن المرجح أن يتعرض الجنود للاحتقار والمهانة نتيجة المراقبة المستمرة وظروف الحياة الشاقة والقاسية التي تُبنى كجزء من التدريب العسكري. وهم إذ يكونون مكشوفين باستمرار لاحتمال الفشل فإن استثمارهم في الخطاب الذكوري يصبح طريقة للتعويض عن الخبرة المرّة التي يُعاد تأويلها كسلسلة من التحديات التي يؤدي تحقيقها إلى بلوغ ذكورية مثالية.

على هذا الأساس، يُفسَّر النشاط العسكري بوصفه الاختبار النهائي للذكورية (بادينتر Badinter، ١٩٩٥ : ٦٨). ويقدم بن آري (١٩٩٨) شرحاً للطريقة التي يُبنى بها هذا الدور المجَنسَن للنشاط القتالي في الجيش من خلال منطق للفعل يسميه «مخططات قتالية» (combat schema). فالسيناريو القتالي يصوِّر وضعاً خطراً في أقصى درجات الضغط النفسي واللايقين، حيث يؤدي الأفراد، مسيطرين على عواطفهم، المهمات المنوطة بهم تحت إمرة ضباط. صحيح أن أقل من ٢٠ في المئة من الرجال في الجيش الإسرائيلي جنود في الخدمة القتالية، وأن نسبة أقل بكثير منهم عاشوا مواقف قتالية ذات يوم، لكن الجيش يوفر استمرارية في المواقف التي تحفز القتال وتستخدم المعايير نفسها لفحص أداء الرجال وقدراتهم. فمن التدريب الأساسي مروراً بالتدريب المتخصص ودورات الضباط إلى المناورات والتمارين المختلفة، كل هذه الأحداث تقوم على تماثلها مع القتال. والقدرة على الفعل كجندي في المعارك تجسد فكرة تمكّن الرجل من السيطرة على الموقف واجتياز الامتحان. إنها تمثّل تحقيق الرجولة وإعادة توكيدها.

رسمياً، ليست هناك بالطبع رتبة «رجل» تُمنح للجنود، وليس في إمكان الفرد أن يسبغها على نفسه. لكن كما يقول نير في معرض التعليق على قضية كونه فحلاً: «ربما كانت سمعة اكتسبتُها بين الأصدقاء داخل الجماعة (جماعة المثليين). لا يعني هذا أني أرى نفسي ذلك الرجل. فهو لقب أعطوني إياه. وأنا أقول شكراً وأمضي في طريقي». وكما في حفلات التخرُّج الأخرى، فإن الرجولة يجب أن يخلعها آخرون. وفي ذهن نير، أن جماعة مرجعية مثلية هي التي تتوّجه فحلاً؛ رجلاً «حقيقياً». لكن كما يكشف النقاش الحالي، فإن اعتبار المرء رجلاً من خلال أداء الخدمة العسكرية يجب أن يُنظر إليه على أنه ذو رواج اجتماعي أوسع بكثير في إسرائيل.

أخيراً، يجب أن نتوجه إلى سياق الصهيونية وما يُعتبر القضية القومية ـ الأيديولوجية. فظروف إسرائيل السياسية والأمنية في الشرق الأوسط بتاريخها من الحروب المتكررة، وقيامها بالارتباط مع المحرقة (الهولوكوست)، جعلت الخدمة العسكرية تبدو وكأنها عامل ضروري في أمن الدولة وهدف قومي أساسي. ووجهة النظر هذه تقبلها غالبية اليهود. وكما يقول ران، جندي المشاة في لواء «ناحال»: «إنها بكل تأكيد شيء يربطك بهذا البلد، صلة الأشخاص بأرضهم، كل هذه الشعارات... أذكر نفسي جالساً في آلية دوريات وأقول لنفسي حقاً: إني أنا بهذه المهمة مَنْ يحرس الحدود الشمالية، أنا وحدي. نعم، هذا ما تشعر به». وتمكن مفصلة هذا الجانب القومي من الخدمة العسكرية أكثر بالارتباط مع المجتمع الإسرائيلي الحالي، وهي قضية سأتناولها في النقاش التالي.

كيف يجري، داخل المجتمع الإسرائيلي التعبير ثقافياً عن إضفاء طابع اجتماعي على النشاط العسكري وأيديولوجيته الصهيونية الكامنة في أساسه؟ إن طرحي مزدوج في هذا الصدد. أولاً، تترابط الجوانب المختلفة للهوية الصهيونية التي يتعامل معها رجال مثل نير في الجيش ـ قضايا مثل النزعة العسكرية والآخر العربي وسياسة اليمين واليسار والدين في مواجهة العلماني ـ من خلال روح جامع واحد هو روح الأمن الديني. ثانياً، تجري إدامة هذا الروح على «المستوى الفردي» من خلال دمج رجال ذوي أصول مختلفة عبر طقوس تأهيل توحيدية للرجولة تجري بمراسم خاصة.

هنا أتقيد بالتعريف الواسع للطقوسي في سياق اجتماعي بوصفه «نشاطاً محكوماً بقواعد له طابع رمزي يلفت انتباه المشاركين فيه إلى مواد للتفكير والتحسس يعتبرونها

ذات أهمية خاصة» (لوكيس Lukes، ١٩٧٥ : ٢٩١). ويُنقَل هذا الروح إلى المرشحين للرجولة من خلال مواقع ونشاطات مُطَقسَنَة مختلفة تقدِّس قيم الأمن. فالنُّصُب التذكارية لإحياء ذكرى الأبطال المحاربين الذين سقطوا في القتال، والمسيرات الطويلة عبر أرض إسرائيل مختتمة بمراسم أداء القسم، وغناء الأناشيد، وتمثيل الخبرات القتالية تمثيلاً أشبه بالوجد؛ كل هذه لها دور أدائي في استيعاب القيم الأمنية بوصفها قيماً مقدسة. ومثل هذه الممارسات تجري لا في الجيش نفسه فحسب، كما ترد في قصة نير، بل في الإطار التربوي والحركات الشبابية وفي وسائل الإعلام وفي الاحتفالات الرسمية أيضاً. وهكذا، يكون جميع الإسرائيليين ـ اليهود، بصرف النظر عن مشاركتهم الفعلية في الجيش، مكشوفين بطريقة أو بأخرى لطقوس الأمن، وعليهم أن يرتبطوا بها. والمشاركة الفعلية للجنود المحاربين في الجيش، وكذلك المشاركة «المتخَيَّلة» للرجال الآخرين، تعدّان المسرح معاً ليكون الجيش طقس عبور جماعياً ومقدساً إلى الرجولة، بحيث ينبغي أن يعيش كل فرد خبرته شخصياً. ويشكّل هذا الطقس الصفات المثالية للذكورية الصهيونية المتَخيَّلة ـ بلوغ الكفاءة الشخصية والمهنية والاجتماعية من جهة، والالتزام المتنامي بالأيديولوجيا الصهيونية من الجهة الثانية ـ.

يميِّز غيلمور (١٩٩٠ : ١٢٤) بين الثقافات المبنية والثقافات غير المبنية، على غرار الاعتراف بالتأهل لمرحلة البلوغ لكلا الجنسين. وبالنسبة إلى الرجال فإن الكثير من المجتمعات التقليدية تقدم طقوس عبور جماعية تمرر الشاب عبر مراحل متتالية وصولاً إلى الرجولة التي لا تقبل اللبس. ويُضفى طابع «درامي» وطقوسي على الانتقال إلى الذكورة من خلال فواصل زمنية صارمة كثيراً ما تقترن باستحضارات سحرية ورموز مقدسة. وعلى النقيض من ذلك، يبدو أن المجتمعات الصناعية الغربية مبنية بناء أكثر مطاطية ولا تقدم مؤشرات عامة ولا شكلاً موحَّداً للاعتراف ببلوغ سن الرشد. ويلاحظ غيلمور الحالة الأميركية التي يرى بعض الباحثين أنها تقدم طائفة محيرة من الخيارات أمام الرجال في كل مرحلة من مراحل الحياة متسببة في نشوء «مأزق» و«أزمة»، وربما مؤدية إلى «ذكورية مؤقتة». ويشير غيلمور إلى اليهود بوصفهم مثالاً مثيراً للاهتمام على الدراما الطقوسية داخل المجتمعات الغربية. فبناء الذكورية في اليهودية (الأرثوذكسية)، مثلها مثل العديد من الثقافات التقليدية، يحظى باعتراف عام ويُنَظَّم ويُحتفى به كمجموعة من الطقوس المُترَعة بالرمزية الذكورية: «برت ميلاح» أو

طقوس الختان في اليوم الثامن من ميلاد الطفل، و «بار ميتسفا» أو القراءة الأولى للتوراة، واعتراف رسمي بالالتزامات الدينية التي تقع على عاتق الرجال اليهود البالغين. ومن هذه النقطة ولاحقاً، يصير اليافع ملزَماً بحمل عبء الفروض (أوول ميتزفوت). وتُقام طقوس «بار ميتسفا» لكل فرد على حدة حين يبلغ سن الثالثة عشرة، لكن جمع الحاضرين كله يحتفل علناً بقراءة التوراة الأولى. كما أن قراءة التوراة الأولى تؤشر إلى الاضطلاع بمهمة تطورية. ويحلل (ديفيز Davis ١٩٩٥) طقوس القراءة الأولى للتوراة (بار ميتسفا) لدى العائلات اليهودية الأميركية بوصفه آلية معينة لانتقال اليافع. وبالمقارنة مع غياب هذا الانتقال في الثقافة العصرية، تكون هذه الطقوس أداءً عاماً توكيدياً حيث يُحاط الفرد بالإرادة الطيبة للعائلة والأصدقاء في حالة «تواصل» أشبه بالغيبوبة. وعند المقارنة مع طقوس تأهيل تقليدية أخرى، فإن «بار ميتسفا» لا تستحضر الأداء الذكوري المعهود الذي يرتبط بالمجتمعات المحاربة، وإنما تستحضر كفاءة فكرية تتمثّل في قراءة النص المقدس. لكنها تبقى مؤشراً إلى اكتساب القوة الذكورية لأنها تفرز الفارق الأهم بين الرجل والمرأة في الثقافة اليهودية ـ الموقع الممتاز الذي يحتله الرجل بقراءة التوراة ودراستها وفي أداء الفروض الدينية ـ. وهكذا تكون اختباراً يرتكز على إتقان القيم السائدة في المجتمع مثلها مثل طقوس أخرى لتوكيد القدرة الذكورية (غيلمور، ١٩٩٠).

لقد تطوّر طقس قراءة التوراة الأولى خلال القرن الماضي تدريجياً إلى نشاط احتفالي تقيمه العائلة والأصدقاء، خارج الكنيس في أحيان كثيرة. وقد تلاشى معناه الديني عند اليهود غير الأرثوذكس، وخاصة في إسرائيل. لكنه من الناحية السلوكية ما زال أطول الرموز التقليدية بقاء حيث يمارسه ٨٠ إلى ٩٠ في المئة من السكان الإسرائيليين ـ اليهود. وعلى النقيض من ذلك ينفذ أقل من ٢٥ في المئة من السكان المسؤوليات التي يفرضها الطقس، ويتّبعون الحياة اليومية المحكومة بقواعد اليهودية الأرثوذكسية (كاتز Katz، ١٩٩٧). وأنا أرى أن انتقالاً أهم إلى الرجولة يظهر في المجتمع الإسرائيلي في سن الثامنة عشرة بموجب القانون المدني الحديث، والأهم هو الانتقال إليها من خلال الانخراط في الجيش. وبما أن النقلة الصهيونية في إطار اليهودية كانت تهدف إلى تخليص صورة الذكورية اليهودية من ارتباطاتها التاريخية باليهود المختثين المقتَلَعين الذين استسلموا لدراسة التوراة، وتحويلها إلى هوية ترتبط برجال

مقاتلين في أرض إسرائيل، لا يكون من المستغرب أن الصهيونية عمدت إلى مأسسة الخدمة العسكرية القتالية بوصفها المؤشر السائد إلى التطور. وكما لاحظ فان غينيب (١٩٠٩ ـ ١٩٦٦) منذ زمن طويل، فإن طقوس التأهيل التي تؤشر إلى دخول الطفل مرحلة المراهقة نادراً ما تلتقي من حيث الزمن والمضمون مع قضية البلوغ الجسدي، بل هي تحدث في مراحل مختلفة لدى جماعات مختلفة تصل في بعض الحالات إلى سن الثامنة عشرة. وقد حلّ الجيش محل طقس «بار ميتسفا» بوصفه طقس التأهيل الذي له معنى للرجال في دين الأمن الإسرائيلي الجديد.

هذا التحول لا يتطلب انسحاباً من التقليد، بل على العكس اكتسب التقليد اليهودي موقعاً إيجابياً أكثر في المجتمع الإسرائيلي الحالي بالمقارنة مع أيام الموقف العلماني الذي اتسم به المشروع الصهيوني في بدايته. وفي حين أن الصهيونية المبكرة ـ كما تصورها يهود أوروبا الوسطى مثل هرتزل ـ كانت تستند إلى مبادئ علمانية ـ ليبرالية، فإن إقامة دولة إسرائيل لاحقاً انطوت على الحاجة إلى تكريس إحساس بالوعي القومي. وبهجرة اليهود الجماعية من بلدان شمال أفريقيا والشرق الأوسط جرى تعزيز الاتجاهات التقليدية (ليبمان، ١٩٩٢: ٤٢٥) وإضافة تزويقات دينية بصورة تدريجية إلى الروح العلماني ـ القومي. وفي حين أن غالبية الإسرائيليين لا يلتزمون بالتقليد اليهودي، فإن مفهومهم لثقافتهم يتكون من خلال رموزها ومن خلال التماهي مع خطابيتها الكامنة في أساسها. ويشير التقليد، في هذا السياق، إلى الاستمرارية اليهودية والتاريخ اليهودي وإلى خرافات اليهودي المركزية التي تستحضر إحساساً بالهوية والالتزام لدى غالبية الإسرائيليين. كما يرتبط بفكرة وجود عالم معادٍ ومناهض للسامية اضطهد اليهود على امتداد التاريخ. وهكذا، يصنع التقليد من يهود إسرائيل مجتمعاً يتوقع تهديدات أمنية، في حين أن هاجس الأمن يعزز بدوره الالتزام بالتقليد (ليبمان، ١٩٩٧).

يزخر دين إسرائيل المدني الحالي بالتقليد اليهودي، لكنه لا يستمد مرجعيته من مصادر سلطة سامية بل يستند إلى قوة مؤسسات الدولة. وقد اعتمد استراتيجيا سمّاها ليبمان ودون ـ يهيا (١٩٨٣) «إعادة التأويل». فالرموز التقليدية تخترق الثقافة، وبدلاً من رفض هذه الرموز يعاد تأويلها وتُسبغ عليها قِيم تلبي حاجات عصرية. والهدف هو شرعنة هذه القيم الجديدة من خلال ربطها بتقليد هناك إجماع عليه. ومنذ قيام

الدولة القومية، دأب السرد الصهيوني على تمجيد الخدمة العسكرية والمشاركة في الحرب باللجوء إلى إشارات توراتية. واعتُبر الجنود ورثة تقليد من الشجاعة تبدّى أول مرة في الحقبة التوراتية. واستُخدِم مصطلح مثل تحمل «عبء الفروض» (أوول ميتزفوت)، المشتق من طقس «بار ميتسفا»، للتعبير عن الولاء لمؤسسات الدولة والتقيد بها. واكتسب الجيش الإسرائيلي تحديداً قدسية خاصة: أُشير إليه بوصفه «حارس» إسرائيل، وكلمة «حارس» هنا مرادف لكلمة «اللّه» في التقليد اليهودي. وتحمل راية من رايات الجيش عبارة تقول «في البداية صنع جيش الدفاع الإسرائيلي الجندي، والجندي صنع الأمة». (ليبمان ودون ـ يهيا، ١٩٨٣).

إجمالاً، يقتضي الدين المدني شبه التقليدي التزاماً معيناً من غالبية السكان، يُكرَّس من خلال مركزية الروح الأمني في الثقافة الإسرائيلية. ويجري الحفاظ على هذا الروح من خلال طقس التأهيل المبني للرجولة ممثّلاً بالخدمة العسكرية التي تتبع الطقوس الأولى لممارسة «برت ميلاح» و «بار ميتسفا» في التكوين الرمزي لشكل جماعي من أشكال الهوية الذكورية. وبخلاف العملية التطورية «المفتوحة» التي قد تسم الثقافات الغربية، فإن «القبيلة» الإسرائيلية الحديثة أوجدت طائفة مبنية من طقوس العبور العامة تقود الشباب عبر مراحل متتالية إلى رجولة لا تقبل اللبس. والأكثر من ذلك، مهما كانت الهوية الذاتية التي قد تنبثق خلال العملية فريدة، فإن دين الأمن الإسرائيلي الجديد الشامل يبدو هو السائد.

بعد الانتهاء من قول ذلك، قد يكون مستغرباً كم هو قليل ارتباط هذه العملية بالسياق الثقافي الأوسع للشرق الأوسط العربي. فإلى جانب تصوير العربي تصويراً عاماً بوصفه «الآخر القومي»، فضلاً عن وصفه من خلال قوالب نمطية مختلفة، لا يبدو أن التصورات المحدَّدة عن الرجال الفلسطينيين والعرب الآخرين تقوم بدور سائد في البناء الثقافي للذكورية الإسرائيلية. ولعل هذا التجاهل نابع من الموقع الاستيطاني المعقد للصهيونية في مراحلها الأولى فضلاً عن المنطق العسكري الذي ساد التصورات الإسرائيلية اللاحقة. ويذهب بويارين (١٩٩٧: ٣٠٥) إلى أن الصهيونية الهرتزلية تصورت نفسها استعماراً مهمته تحويل اليهود الأوروبيين الشرقيين «المحليين» إلى «رجال بيض» على غرار الأوروبيين الغربيين «المتحضرين». ولم يتم في مجرى العملية الاعتراف بـ «وجود السكان الأصليين المقيمين فعلاً في الموقع الذي كان يُراد

إقامة المستوطنة اليهودية فيه». ويلاحظ ألموغ (١٩٩٧) كيف جرى لاحقاً إقصاء وجود العرب عملياً من وعي جيل اليهود المولودين في إسرائيل «صابرا»، أكان ذلك في الإطار التربوي أو في الثقافة العسكرية الناشئة. وحتى يومنا هذا يشير الجيش الإسرائيلي، عملاً بالمنطق التنظيمي العسكري في السيطرة على العواطف الجامحة، إلى «العدو» بطريقة انطوائية ولامشخصَنة. ويتناقض هذا مع الخطابية المعهودة في جيوش حديثة أخرى تميل إلى أبلسة العدو والحط منه بالتشديد على سماته الثقافية السلبية (بن آري، ١٩٩٨). وإذ يُنظَر إلى العرب ـ أكانوا «مهابلين» (مخربين بالعبرية) أو «سكاناً مدنيين» أو حتى «نساء وأطفالاً» أو «جيراناً» ـ من زاوية مهمات عسكرية «محايدة»، فإنهم لا يلبثون أن يصبحوا كياناً مجرَّداً بلا معنى ثقافي، يفتقد الهوية واللون والأيديولوجيا والدين. وعلى سبيل المثال، إن كلمة «مهابلين» تشير بطريقة لاتمييزية إلى هجمات منفردة ينفذها مسلحون فلسطينيون داخل إسرائيل، وإلى مقاتلي «حزب اللّه» في جنوب لبنان سواء بسواء.

ومن هذه الناحية، يبدي الرجال الإسرائيليون إحساساً بالموقف الدفاعي والكبت في ما يتعلق بموقعهم في الشرق الأوسط. فهم لا يشعرون بالتهديد الناجم عن وضعهم ككيان يهودي «غربي» غريب عن المنطقة فحسب، بل يميلون إلى كبت هذه الحالة ذاتها. وسيان عندهم أن تُقام طقوس تأهيلهم الثقافية في أوغندا أو الأرجنتين (كانا وطنين بديلين للصهيونية المبكرة) أو في كندا. وفي المقطع الوحيد الذي يذهب إلى حد ذكر الشرق الأوسط في المقابلات التي أجريتها، يلخص محارب قديم من جنود الجيش الإسرائيلي موقع الخدمة العسكرية في السرد الصهيوني بقوله: «نشأتُ في بيت صهيوني علماني، وتربيت على الاعتقاد أن هذا هو الوطن الأخير للشعب اليهودي... لو كان الأمر بيدي لاخترت أن أُولد أشقر، مسيحياً في كندا وليس يهودياً إسرائيلياً بل مثلياً... لكن هذا هو بيتي. ولحماية وجود البيت المادي نحتاج إلى الانخراط في الجيش، في وحدات قتالية، والقتال... لم يكن هناك شك في ذلك، وهو ما يزال يصح اليوم».

القسم الثاني

الذِّكر حكايةً:
السرود والصور والأيقونات

قراءة قصص «كيد النساء»
بوصفها حكايات ذكورية

افسانة نجم ابادي

تشكل حكايات «كيد النساء» ـ (مكر زنان) Wiles of Women ـ جنساً أدبياً بالغ الأهمية في الثقافات الإسلامية. ويمكن اعتبار هذه الحكايات حلقة مستقلة، على غرار سندبادنامة وتوتينامة، داخل مسلسل قصصي أوسع مثل العديد من القصص التي تُروى (وتدخل) في القصة الإطار التي تمثلها **ألف ليلة وليلة**، أو يجري تناقلها شفاهاً بوصفها حكايات فولكلورية. كما أنها تظهر في أشكال أخرى من الكتابات الكلاسيكية، على سبيل المثال بصفة حكايات أخلاقية تُروى في كتب مختصة بتقديم النصح والمشورة. وبمجيء الطباعة وظهور الرواية والقصص القصيرة، يمكن النظر إلى هذا الجنس نظرة تختلف عما يوحي به مركزياً إنتاج المفاهيم المعاصرة للجنس في الثقافات الإسلامية. ولكن هذه الحكايات لا تبقى متداولة في تقاليد السرد القصصي الشفهي فحسب، بل إنها أثارت اهتمام النقاد الأدبيين المعنيين بتغيير المفاهيم المعاصرة للجنس، حيث ما زال الكيد يصاغ بوصفه من الخصائص الجوهرية للمرأة.

تكمن في صميم هذه الحكايات الفكرة القائلة بالرغبة الجنسية التي لا تشبع عند المرأة. وهذه الرغبة التي لا ترتوي، هي القوة المحركة لتطور مجرى السرد في هذه الحكايات: نساء يخدعن أزواجهن، ويستغفلن شخصيات أخرى ذات سلطة أبوية، ويرتكبن جرائم من كل صنف، ويدبرن أحابيل من كل نوع في البحث عن قضيب أكبر فأكبر. أو على حد تعبير فدوى مالتي دوغلاس في حالة **ألف ليلة وليلة**، فإن «زنى الزوجات المَلَكيات هو المبدأ البدئي للفوضى في النص القروسطي (هو ما يطلق

مسلسل اللانظام)». ولكن، كما أشارت أدريين ريتش في دراستها الكلاسيكية عام ١٩٨٠، فإن فكرة الرغبة الجنسية التي لا ترتوي عند المرأة يمكن أن تُقرأ بوصفها الخوف من انتفاء الحاجة إلى الرجل وليس فرضية واقعية عن الجنس عند المرأة: «يبدو على الأرجح، أن ما يخشاه الرجال حقاً ليس فرض الشهوات الجنسية عند النساء عليهم أو أن النساء يُردن خنقهم والتهامهم، بل إن النساء يمكن أن ينظرن إليهم جميعاً بعدم اكتراث».

إمكان التفسير الذي سأتتبعه في هذا المقال، إمكانٌ مغاير، وهو قراءة هذه الحكايات بوصفها روايات ثقافية تعادل قصة أوديب في سرد فرويد. وحكاية أوديب في التحليل النفسي الفرويدي تعمل لإنتاج نص محدَّد عن «التميز الأساسي لثقافتـ«نا»»، أي التميز المتمثل في «الاختلاف الجنسي». وبرغم الدعاوى الكونية للتحليل النفسي المعاصر، فإن قوة هذه الرواية، كما جادل العديد من النقاد، يمكن أن تُقَدَّر خير تقدير في سياقها التاريخي الثقافي الخاص. ويعتمد فرويد على قصة أوديب في السرد التحليلي النفسي، من بين ما يعتمد عليه، على صلة قربى خاصة، على ممارسات تتعلق بالأمومة وتربية الأطفال في الثقافات الأورو ـ أميركية الحديثة. ولكن الأغوار التي تسبرها نظرية فرويد ـ أن الأنوثة والذكورة نتاجان ثقافيان وليستا صفتين طبيعيتين، وأنهما تمثلان أداءات وتمثيلات لا تحقق غاياتها النهائية بالكامل أبداً، وبالتالي فإنها تبقى معتمدة على التكرار والإعادة، وأن هناك دائماً كثرة، فائض معنى لا يمكن الوصول إليه وعرضه كاملاً ولا حتى على يد المحلل المتبحِّر ـ توفر لنا مقاربات مفيدة لأماكن وأزمنة أخرى.

هذه المقاربة هي التي تهمني في قراءة «كيد النساء». وبرغم أن ما نعرفه عن علاقات القرابة والأمومة وممارسات تربية الأطفال في الأزمنة ما قبل الحديثة، يبقى ناقصاً وقابلاً للتكهن، فإن ما نستطيع أن نستشفه بثقة هو أن الأبناء، شأنهم شأن البنات، كانوا يترعرعون في «عالم نسائي». ولا أعني بالضرورة فضاء منفصلاً انفصالاً فيزيائياً (كان قسم ضئيل من السكان يتحمل تكاليف إيجاده)، بل فضاء اجتماعي يوجد من خلال الممارسات الاجتماعية النسائية. فحتى في بيوت الطبقات الدنيا المدينية أو الفلاحية، كان الفضاء العائلي المشترك يتحوّل إلى فضاء نسائي خلال النهار حين يكون الرجال في العمل أو في الحقول، وكان يتحوّل إلى فضاء ذكوري حين

يعود الرجال وينكفىء أفراد العائلة من الإناث إلى المطبخ أو زوايا الغرف. والأهم، أن الفضاء الاجتماعي النسائي كان يمتد إلى الجيران والأزقة، بوصفه حيزاً للتخالط الاجتماعي تحتله نساء الحي في النهار. وكان يمتد أبعد من ذلك إلى الحفلات النسائية والحمامات العامة (ساعة أو يوم فراغ المرأة) وإلى القسم المخصص للنساء في المسجد. وكانت هذه الفضاءات كلها مفتوحة للابن حتى «سن العقل» ـ سن الطفل قبل البلوغ، بين الثامنة والتاسعة من العمر، كان يشكل بداية انتقال بالنسبة إلى الأبناء ـ. وكان هذا الانتقال يتسم بمشهد إقصاء، بإبعاد الابن عن هذه الفضاءات النسائية التي كانت متاحة حتى ذلك الوقت. وكان يتبلور من خلال أفعال استبعاد «متكررة» غالباً ما تبدأ بالاستبعاد من حمام النساء وتمتد تدريجياً خلال عدد من السنين لتشمل الحفلات النسائية والمسجد قبل أن يكتمل الانتقال إلى عالم الرجال. وكان الطرد من الحمام كثيراً ما يحدث بتحريض ساخر من جانب النساء الأخريات اللواتي يوبخن الأم لاصطحابها «الرجل» إلى فضاء نسائي ـ من خلال عبارات ذات مغزى واضح مثل «لماذا لا تجلبين أباه في المرة القادمة؟» ـ. ربما كانت النساء يشعرن بالانكشاف أمام الصبي اليافع وهو يحدق فيهن على نحو مريب أو يتخيلن عضوه أكبر و/أو منتصباً، أو يشعرن بلمسة «معيبة» أو حتى قرصة جسدية في الحمام. هذه البرهة لا تُؤْذِن ببداية الطرد من عالم النساء فحسب، بل وتبدأ بتحريض من النساء الأخريات غير الأم: هكذا تتسم هذه البرهة بإحساس النساء بالغدر ـ برغم أن هذا الإحساس لا ينتاب الأمهات ولا غير الأمهات ـ. ولكن على الأم أن تنصاع، فتصبح شريكة في الخيانة. وكلتا الشخصيتين النسائيتين ـ المرأة كخائنة والمرأة كشريكة في التآمر على الرجل ـ من الشخصيات الرائجة في حكايات «كيد النساء».

الرجل البالغ سيتذكر في ما بعد لحظة الخسارة هذه، لحظة الطرد، بطرق عديدة. وفي سياق ثقافي مماثل كتب عبد الوهاب بوذيبة عنها هذه الكلمات:

> يكفي أن يقوم الصبي اليافع بحركة طائشة أو يقول شيئاً في غير محله لتتوجه المديرة إلى أم الصبي وتقول: «ولدك كبر فلا تصطحبيه معك بعد الآن». وأي (رجل) عربي ـ مسلم لم يُطرَد من عالم النساء العاريات بهذه الطريقة؟ أي (رجل) عربي ـ مسلم لا يتذكر كل هذه الأجساد (النسائية) العارية وكل تلك الأحاسيس المبهمة؟ مَنْ لا يتذكر الواقعة التي أصبح بها

عالم العري هذا محرّماً بصورة مفاجئة؟ لقد أعطينا أكثر من ذكرى. ولا يستطيع المرء أن يكف أبداً عن قرص ذلك الثدي الكبير المتدلي الذي كان مهجوساً به. آخرُ مُنع لأنه كان كثيف الشعر، لأنه كان صاحب عضو كبير، أرداف بارزة أكثر مما ينبغي، عضو في غير محله... الحمام عند الصبي مكان يكتشف فيه جسد إنسان آخر، ويُطرَد منه ما إن يحدث الاكتشاف.

وذكرى عالم الأم المفقود، ولا سيما حمام النساء، ستعود في تمثيلات فنية مثل الجزر الغريبة المأهولة بنساء عاريات، وفي سرديات الفردوس المأهول بعدد لا يحصى من الحوريات. وكما جادل بوذيبة فإنه مع حدوث الانتقال من «أمومة خاصة» إلى «أبوية»، يصبح عالم الأم هالة تنتمي إلى عالم الأحلام، «ماضياً مؤمثَلاً... مغلَّفاً بالخيالات» حيث يتكثف الطفولي والأنثوي والعابث والتخيلي. ويمضي بوذيبة:

> إن أكثر الرجال نضجاً، إن أكثرهم فحولة، لن يفوّت مناسبة أبداً لإعادة خلق أجواء الرَّحم هذه أو استردادها أو إعادة اكتشافها، سواء عن طريق الذاكرة أو المحاكاة أو الحلم أو التخيُّل.

إن خبرة الطرد من عالم النساء هي في المقام الأول خبرة نظرة مفقود، خبرة رؤية مفقودة. وإذ يدخل الصبي عالم الرجال تصبح نظرته خاضعة لأحكام النظر. وما يُفقَد ليس ترع النظر اللامحدود، وليس وفرته اللامحدودة فحسب، بل إن المناسبات المحدودة التي يجوز للرجل أن يحظى فيها بنظرة إلى جسد امرأة تصبح محكومة بقوانين الأب للتوثُّق من أن هذه اللحظات لا تصبح لحظات يعاد فيها ترع النظر، لحظات عودة وهمية إلى الاتحاد بعالم الأم. وهكذا، يُكبَح بقواعد النظر الخطر الحاضر أبداً، خطر فقدان الابن نشوةَ الانغمار في عالم الأم. وهذه القواعد لا تمنع الرجل من النظر إلى أي جزء من جسم المرأة بنية «الاستمتاع» فحسب، بل يُمنع من النظر حتى في ظروف قد تستحث الشعور بالمتعة. فالنظر نفسه يُعتبر قوياً وخطراً بصورة سحرية. وإذا حدث خرق لقواعد النظر فإن خارقها يمكن أن يهيم حباً فيواجه الإملاق (مثل الشيخ شنعان) أو يفقد عقله (مثل مجنون).

في سياقات ثقافية كهذه، يكون الصبا حالة انتقالية، وسطية. فالولد الذي كان في البدء جزءاً من عالم النساء، موسوم لمغادرة هذا العالم إلى عالم الرجال، ويُعامَل

بوصفه كائناً عابراً في عالم النساء. وإذ يكبر تشدّه الأم أحياناً إليها عارفة أن عليها أن تطرده في نهاية المطاف. وهو يُعامَل بوصفه «آخر» من جانب النساء اللواتي يتندرن، على سبيل المثال، حول أعضائه التناسلية. ودخول عالم الرجال يُلزِم الصبي بأن يثبت أنه حقاً خلَّف كل أثر من عالمه السابق وراءه. ولكي يصبح رجلاً عليه أن يثبت أنه كبر على تلوثه النشوئي بالأنوثة، وأنه أنهى «بِنْيته» ـ وجوده بين عالمين ـ بهجره عالمَ النساء، أحياناً من خلال استهجانه أو حتى مناصبته العداء. فالصبي يصبح رجلاً بإنكار الأنوثة؛ بالتبرؤ منها.

يواجه الصبي اليافع لدى طرده من عالم النساء تحديات الدخول إلى ملكوت الأب. وعموماً، في هذه المرحلة يُزرع الخوف من الاغتصاب في نفوس الأطفال الصغار. وفي الحقيقة، يُزرع الخوف من الاغتصاب في البنات والأولاد الصغار على السواء، ويُعمَل لإنتاج الانضباط والرقابة الذاتيين والسيطرة على المشاعر الجنسية لصيانة حرمتها الجسدية المفتَرَضة. ولكن في حين أن الخوف من الاغتصاب عند البنات يتحكم بهن مكانياً من حيث الأساس ـ لا تذهبي إلى الأماكن التي يرتادها الرجال، بما في ذلك الشوارع، ابقي قريبة من الأم والنساء ـ، فإنه يؤدي عملاً مغايراً بين الأولاد. إنه يصبح طقسياً شديد التناقض من طقوس الرجولة. فالصبي اليافع لكي يصبح رجلاً يجب أن ينضم إلى عالم الرجال؛ إلى مملكة الأب، ولكن هذا يعني ولوج منطقة الخطر الجنسي؛ إمكانية أن يكون موضع رغبة من رجال بالغين. وإذ كان أُقصي مؤخراً من عالم النساء فإن الصبي اليافع ليس رجلاً مكتملاً بعد. ويجري التغني به بوصفه رمز الإثارة الذكورية الأكثر اشتهاء. ويصبح شاهد الشعر الفارسي (الصبي بوصفه شاهداً على جمال اللّه) شاهداً مروعاً على عبور الصبي إلى الرجولة. ويكون تحدي الرجولة نتاج انتماء جنسي محكوم بقوانين خارجية مختلفة في عالم من الاجتماع المثلي الذكوري. ويتضح أن عالم الأب منطقة محفوفة بالمخاطر. وهكذا يساهم هذا الخوف في إنتاج رغبة العودة إلى عالم النساء، إلى الأمان المفتَرَض لمملكة الأم (ومن هنا تخيلها فردوساً مفقوداً). والصبي لكي يصبح رجلاً، عليه أن يكافح هذه الرغبة في العودة؛ أن يحقق الفكاك من الأنثوي.

هذا المشهد، مشهد الطرد من عالم الأم/النساء بوصفه أحد طقوس الرجولة، هو الذي أرى أنه يرتبط ارتباطاً هاماً بموضوعة «زوجة الأب الشهوانية» في الأدب

الإسلامي الكلاسيكي. فزوجة الأب ـ «نامادري» بالفارسية، التي تعني حرفياً «ليست أماً» ـ بوصفها الشخصية المعكوسة للأم، بوصفها «اللاأم»، هي المرأة الشهوانية التي لا ترتوي. وللابتعاد عن الرغبة في الأم و«عالم النساء» اللذين تمثلهما اللاأم تمثيلاً مجازياً، وإنكار هذه الرغبة، تُقلب الحبكة إلى الشاعر/الأديب، إلى القارئ/المستمع وهو يتخيل نفسه موضع رغبة اللاأم (اللاأمهات). إذ ليس هو الذي يصبو إلى العودة إلى عالم النساء (بعد أن طُرد من ذلك الفردوس النسائي)، وليس هو الذي يرغب في الأم بل إن اللاأم/زوجة الأب، هي التي تشتهيه. وعلى غرار يوسف، لا يني يهرب من ساحة الإغواء والإغراء رافضاً المرأة ومتبرئاً منها ليثبت بذلك إخلاصه لعالم الأب وأهليته للانضمام إلى عالم الرجال مرحِّلاً الشهوانية والكيد إلى النساء. فدوى مالتي دوغلاس ناقشت هذا «الهروب من النساء» في أجناس مختلفة من الأدب العربي ـ الإسلامي. وبودي أن أضيف أن «الهروب» وتكراره مرات عديدة، يمثلان في الواقع إنكار رغبة الرجل في العودة إلى عالم النساء وإنكار رغبته هو في رجال آخرين. وإذا كانت قصة أوديب، كما قرأها فرويد، توفر حبكة مناسبة لتحليل ديناميات الذكورة النفسية في ثقافة الطبقة الوسطى المدينية الأوروبية في أواخر القرن التاسع عشر مع وجود عائلة نووية في غمرة الدراما، فإن حبكة الشاب وزوجة الأم الشهوانية أدت وظيفة مماثلة في السياق الإسلامي ـ الإيراني.

وفي حين أن قصة أوديب تعمل لإنتاج معيارية اجتماعية لامثلية، فإن الحبكة الأساسية التي أراها في حكايات «كيد النساء» (إغواء، إغراء، مقاومة، رفض، انتقام) تدور لإنتاج اجتماع مثلي ذكوري محكوم بمعايير لامثلية. إنه نص مكرّس لإنكار الأنوثة ورفض عالم النساء مع الابتعاد عن الإيروتيكية المثلية لبناء رجولة بالغة ذات طابع اجتماعي مثلي. وتناقُل حكايات «كيد النساء» بصورة متكررة في هذا العدد من الأجناس والسياقات، يؤدي وظيفة إنتاج حبكة ذكورة إيرانية ـ إسلامية، وهي حالة لا تتحقق بالكامل أو يمكن بلوغها ذات يوم، بل إنها مهدَّدة دائماً برغبة «أكثر الرجال فحولة»، كما يجادل بوذيبة، في العودة إلى الأمومة، ومن هنا ضرورة التكرار.

الحبكة الأساسية لهذه الحكايات تجمع ثلاثة عناصر مركزية حللتها مالتي دوغلاس باستفاضة في حالة **ألف ليلة وليلة**، وهي رغبة المرأة الجنسية وكلامها وكيدها. وسيكون من السهل جداً، بالطبع، أن نتوقع تمفصل هذه العناصر تمفصلاً

بسيطاً ومنتظماً في كل هذه الحكايات. وابتداءً من النهاية، بقدر تعلق الأمر بمصير الشخصية النسائية المركزية، لدينا على أقل تقدير نمطان متعارضان تعارضاً تاماً من النهايات: من طرف هناك النهاية السعيدة على ما يُفترَض، ظاهرة «الأم الملكة»، مثل مصير شهرزاد، وعلى الطرف الآخر النهاية الفظيعة التي آلت إليها كانيزاك في سندبادنامة، حيث عانت زليخة أولاً وطأة القصاص ثم رُدَّ لها الاعتبار وكوفئت بالزواج والأمومة.

تثير هذه النهايات المتمايزة السؤال عما تتوجّه إليه هذه الاختلافات. فعقاب زليخة في البداية ثم هدايتها إلى الإيمان والتواضع، تكافآ، كما نعرف، بالزواج من يوسف. وفي قراءتي لهذه الحكايات بوصفها منتجة اجتماع مثلي ذكوري، تصبح هذه النهاية موجَّهة ليس إلى النساء ـ اللواتي ينبغي أن يتعلمن من العقوبات التي أُنزِلت بزليخة ويبتعدن عن إغواء الرجال ـ بقدر توجهها إلى الرجال: ارفض عالم الأم وإغراءاته ورغبتك فيه، وكن رجلاً بإثبات إخلاصك للرجال الآخرين، وحينذاك ستكافأ ليس بالسطوة والثروة فحسب، بل وبامرأة من صنف مختلف (عن الأم): امرأة شابة خانعة مفصَّلة على مقاس رغبتك وسطوتك ومن خلالهما. وستصبح زوجتك وأم أبنائك. وهكذا تظهر زليخة بوصفها جائزة طارئة تظفر بها الذكورة بعد البنوة والقرابة.

تمكن العودة في هذه القراءة إلى نهاية **ألف ليلة وليلة** أيضاً نهاية مطمئِنة. هل هي مطمئنة للمرأة بأنها ـ إذا أقلعت عن الغواية والخداع وصارت زوجة راوية حكيمة ليلة إثر ليلة ـ ستفلح وتصبح أماً ملكة؟ دعوني أستقصِ هذا التساؤل بالعودة أولاً إلى مفارقة أخرى في **ألف ليلة وليلة** لاحظها عدد من الكتاب، وهي التناقض الظاهر بين شخصية شهرزاد ـ المرأة الطيبة، الشافية، الحبيبة الصالحة، الأم، الراوية القوية ـ والمضمون المشحون بكراهية النساء للكثير من القصص المروية التي عديد منها في الحقيقة حكايات عن «كيد النساء». كيف يمكن التوفيق بين قيام شهرزاد برواية مثل هذه الحكايات الكارهة للنساء من خلال شخصيتها الأدبية ذاتها بوصفها امرأة حكيمة واسعة المعرفة لم تنقذ حياتها وحدها، بل حياة سائر النساء الأخريات أيضاً؟ في قراءتي تختفي هذه المشكلة في الحقيقة كمفارقة، لأن فعل رواية هذه الحكايات الكارهة للنساء ذاته، يصبح جزءاً من عملها «الشافي» الذي حلله جيروم كلنتون. وإذا نظرنا إلى

السرديات المتكررة لحكايات «كيد النساء» على أنها نتاج اجتماع مثلي ذكوري وتحريض على القطع مع عالم النساء ورفض إغرائه وجاذبيته التي تشدّ الرجل، فإن شخصية شهرزاد تكتسب مغزى مغايراً. إن شهرزاد، راوية حكايات من أشد حكايات «كيد النساء» كيداً، تصبح امرأة تتهم نفسها بنفسها: المرأة الوحيدة المأمونة امرأة متواطئة، والمرأة التي تروي هذه الحكايات «الشافية» تنفذ مؤامرة من إنتاج ذكوري. وبدلاً من المرأة التي أنقذت نفسها وبنات جنسها بقوة كلمتها، يتضح أنها الهامش المؤنث لنتاج اجتماعي مثلي ذكوري، «المرأة الطارئة»، شأنها شأن زليخة في إنتاج الرغبة الإيروتيكية المثلية. والنهاية المطمئنة تصبح مطمئنة بمعنى مغاير: المرأة المأمونة الوحيدة التي يمكن أن يتزوجها الرجل هي المرأة المتواطئة؛ المرأة التي تؤدي بتكرار السرد الشافي لـ «كيد النساء». ويتضح في هذه القراءة أن قوة الكلام عند شهرزاد، وموهبتها كراوية لا تُبارى، خدعتان أبويتان أخريان!

من وجهة النظر هذه، تبدو شهرزاد ـ الراوية/الشافية الحكيمة واسعة المعرفة التي تتضمنها وتقتنصها النهاية السردية بوصفها أماً ملكة ـ شخصية غير مناسبة للنهوض النسوي برغم المحاولات المتكررة من أجل إعادة تصوير شهرزاد بوصفها أماً نسوية ريادية للشخصية النسائية المتكلمة عند الكاتبات والراويات المعاصرات. كما لا نستطيع التوجه إلى الفتاة المستعبدة؛ كانيزاك، بوصفها أماً ريادية أدبية. إذ برغم أنها تهزم بكلامها سبعة وزراء حكماء، فإنها في النهاية تُهزَم بكلام الأمير وتُعاقَب نتيجة لذلك عقاباً شديداً وتتحوّل إلى امرأة منبوذة.

القصة الإطار في سندبادنامة، التي تختلف عن نظيرتها في **ألف ليلة وليلة**، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحكايات أخرى عن «كيد النساء» مثل سودابا وسياووش، ويوسف وزليخة. فبدلاً من الثنائي الاجتماعي المثلي ـ الشقيقين ـ لدينا مجموعة اجتماعية مثلية ذكورية أكبر بكثير تتألف من الملك والابن ومعلمه (سندباد) والحكماء السبعة. والأمير، وهو الابن الوحيد للملك الهرم، لا يبدي علائم تبشر بكونه قادراً على تعلم أي شيء من أساتذته. فطريقه إلى المعرفة مسدود بصورة غامضة. وفي نهاية المطاف يوضَع في عهدة سندباد، أحكم حكماء المملكة، الذي يأخذه بعيداً عن حياة اللهو المفتَرَضة في قصر الملك، ويبني فضاء مكعباً خاصاً لنفسه وللابن، أي فضاء اجتماعياً مثلياً ذكورياً، للمعلم والتلميذ، الفضاء التدريبي لنقل المعرفة.

وهذا، بالمناسبة، شبيه بسرد الفردوسي عن رستم الذي أخذ سياووش بعيداً لتهذيب العقل والجسم تهذيباً كاملاً. فإن إبعاد الذكر اليافع عن تآلفه مع عالم النساء وقربه منه، يبدو من مستلزمات بلوغ الرجولة. يُمنح سندباد ستة أشهر لتربية الأمير، وينجح في المهمة. ولكن قبل يوم من موعد العودة إلى الملك يرى سندباد في طالع الأمير أنه إذا تكلم مع أي أحد خلال الأيام السبعة القادمة سيواجه خطر مهلكاً. ويجد الحكيم نفسه أمام تحدّ جسيم: إذا عاد بالشاب إلى والده ونطق كلمة، فسيكون قد وضع حياة الأمير في خطر عن دراية. ومن الجهة الأخرى، إذا لم يعد به إلى الملك، فسيتعرض الحكيم للعقاب. يوعز سندباد إلى الأمير بالتزام الصمت سبعة أيام ويقرر هو الاختفاء.

لدى عودة الأمير إلى والده يبقى صامتاً أمام الوزراء والملك مهما سألوه. وظناً منهم أنه ربما يقف في رهبة من الوزراء السبعة الحكماء ويشعر بالحرج من الكلام، يرسلونه إلى الحريم للتحادث مع النساء ـ أهل بردة (أهل الحجاب) ـ.

في مواجهة الفضاء النقي المكعب للأمير ومعلمه ـ ذلك الفضاء المُعَدّ لإنتاج المعرفة ونقلها ـ يوجد هذا العالم الأنثوي من الجنس/الكيد. يُعهَد الابن برعاية نساء الملك، داخلاً من جديد فضاءهن الاجتماعي المثلي الأنثوي حيث يقع تحت إغراء كانيزاك ولاحقاً مكرها. الشخصية النسائية شخصية فتاة أَمَة ـ إحدى جواري الملك ـ مع «اك» الإضافية للتصغير مؤكدة «ضآلتها» الاجتماعية والجنسية (أنثى). هذه العودة تكون امتحاناً ـ مماثلاً لامتحان يوسف ـ واختباراً لرجولة الأمير: هل يستطيع مقاومة إغراءات كانيزاك وينكر شهوته الإيروتيكية (ولو من خلال ستار جنسي لامثلي) ويثبت وفاءه لعالم الأب؟ هل نجح نظام الحكيم لإنتاج المعرفة ونقلها، في تحويل الأمير من كائن انتقالي ـ صبي يافع ملوث بالأنوثة ـ إلى رجل؟ يقال لنا إن كانيزاك كانت مغرمة بالأمير منذ زمن طويل، وحتى منذ وفاة أم الأمير أحاطته برعايتها، مانحة له حب الأم الرؤوم. في الحقيقة، بسبب هذه العلاقة الأصلية من رعايتها للأمير، وافق الملك على أنها لو أُعطيت فرصة لرعاية الأمير من جديد، فسيبدأ بالكلام. فإذا كانت صدمة الانتقال إلى الرجولة أسكتت الأمير، فلعلّ عودة قصيرة إلى أحضان الأنوثة تكون قادرة على علاجه. المفارقة أنه أُعيد إلى مملكة النساء ليكتسب القدرة على النطق.

تأخذ كانيزاك الأمير إلى مخدعها وتبوح له بحبها، وأنه إذا أخذ يدها فستدبّر

جلوسه على العرش. وهنا، على ما يظهر، الخدعة الأولى التي تنجح في تمريرها عليه. ويبدو أن الأمير برغم بقائه صامتاً في حضرة والده والحكماء السبعة، فإن المكيدة توقعه في الكلام (وبذلك تعرّض حياته للخطر). يسألها كيف ستحقق ذلك. فتجيب بأنها ستدسّ السم للملك وتضع تاج البلاد على رأسه. الأمير، بالطبع، يرفض مثل هذه الأحابيل على أساس أنها ليست من شيم الرجال (الفتوّة)، ولكنه مع ذلك يجد نفسه في مأزق: يفكر في أنه إذا قال كلمة عن هذه الواقعة لوالده في الأيام السبعة التالية فستكون حياته في خطر أكبر. سينتظر حتى مرور هذه الأيام التي تنذر بالشؤم. ويغادر مخدع كانيزاك. وإذ تدرك كانيزاك أنها ارتكبت خطأً قد يكلفها غالياً، تمضي إلى الملك وتمثل دور زليخة: تقدُّ قميصها وتنفش شعرها وتخربش وجهها وتتهم الأمير بمراودتها، وتطلب إنزال العقاب به.

يستشير الملك وزراءه السبعة الذين يحاولون ثنيه عن مثل هذا القصاص بسرد حكايات له عن «كيد النساء» وسوء العاقبة في إصدار الأحكام المتعجلة. ويبدأ مسلسل الحكايات التي تُروى في الأيام السبعة التالية. يسفر نجاح الوزير الأول في منع الملك من إنزال أي عقاب بابنه، عن إعادة كانيزاك لتروي حكايتها، وخلال الأيام التالية يستخدم كل طرف حكايات مختلفة لنقل الملك من مزاج إلى آخر. وليس لدى كانيزاك شريك، كأن تكون أختاً كما في **ألف ليلة وليلة**، أو نساء المدينة كما في قصة يوسف وزليخة. وبرغم أنها، بخلاف شهرزاد، تروي حكاياتها بلا شريك، فإنها لا تستأثر بالسرد. تخوض مباراة سردية مع الحكماء السبعة، وتكاد تفوز فيها. الحكماء يروون حكايات عن «كيد النساء» والعواقب الوخيمة التي ستترتب على استماع الملك لجارية ضئيلة الشأن متعجلاً إنزال عقوبة الموت بابنه ثم الندم حين لا ينفع الندم. وتردُّ كانيزاك على حكاياتهم بقصص عن «مكر الرجال» ومغبة ظلم الملوك وتقاعسهم عن إنزال العقاب العادل بجريمة شنعاء. وكل يوم تروي الجارية المستضعَفة حكاية واحدة غايتها إبطال مفعول الحكايتين اللتين يرويهما أحد الوزراء الحكماء. هل يراد بهذا أن للعمل الكيدي الذي يؤديه لسان المرأة قوة مضاعفة؟ أم أن حظ المرأة في زمن القص ومكانه، نصفُ نصيب الرجل؟

المباراة نفسها ذات مغزى من ناحية موضوعاتها: مواجهة الحيلة بالحيلة. العدل في مواجهة الصبر والأناة. وبخلاف شهرزاد، فإن حكايات كانيزاك ليست حكايات

عن «كيد النساء» لإدخال السرور في قلب ملك قاتل وشفائه. إنها ليست حكايات ذات عبرة، بل تُروى لإنقاذ عنقها من خلال مكيدة التظاهر بالبراءة وطلب الثأر.

ومما له مغزاه أنها، سردياً، تهزم الحكماء السبعة، لكن لعنة الأيام السبعة تنتهي حينذاك ويستطيع الأمير الآن أن يروي حكايته، التي لها ثقل أكبر من حكايات عبدة لا شأن لها! كلامه يزيل «غبار الحقد» الذي ذرّته بين الأب والابن ويجعل الملك «عين العقل... يشع حباً وكرماً» ـ مشهد آصرة اجتماعية مثلية بين الأب والابن، بين بالغ ناضج ورجولة يافعة في طور النضج ـ.

لا يتطلب الأمر عملاً جماعياً من سبعة رجال للأخذ بيد الشاب إلى الرجولة فحسب، بل إن مصير الآثمة النهائي يتحدَّد من خلال حوار وتبادل ذكوريين. فالملك يسأل وزراءه ما هو العقاب المناسب لمثل هذه الجريمة. ويقترح أحدهم كما لو أنه يدرك وضوح الرغبة الجنسية البينة، أن تؤخذ في «جهانبين» (حرفياً «رؤية العالم»، التي تعني أيضاً اكتساب المعرفة والحكمة) لأنه إذا لم تر العين فلن يرغب القلب. وزير آخر، كأنه يريد التشديد على أن الإثم يكمن في مضمار الكلام والفعل لا في الرغبة نفسها، يقترح قطع لسانها لكي لا تستطيع الكذب، وثالث يقترح بتر قدميها لكي لا تستطيع أن تخطو فتزل في خطوها. رابع يقترح استئصال قلبها لكي لا تنساق إلى عواطفها. وهكذا تنقل العقوبات ما يعتبر غير أنثوي ثقافياً: عين ترى، لسان ينطق، قدم تخطو، وقلب يهفو. عند هذه النقطة تقاطع كانيزاك مجلسهم برواية حكاية أخرى مسترحِمة للإبقاء على قلبها: تناشدهم أنها تستطيع أن تتحمل أي عقاب إلا فتح قلبها.

بعد أن تروي كانيزاك حكايتها وتطلب الرأفة في تكرار الترتيب السابق للكلام، يستدير الملك نحو ابنه ويسأله أي عقاب يوصي به. يقترح الابن، ويبدو جلياً أن اقتراحه يؤخَذ به، قص شعرها وتسويد وجهها وإركابها حماراً والطواف بها حول المدينة حيث يذيع المنادي للقاصي والداني أن هذا مصير مَنْ تغدر بمولاها.

ولئن تستخدم كانيزاك قوة كلام المرأة لخدمة قضيتها، وتكاد تخرج منتصرة، فإن هذا ربما يرتبط بغلق هذه الحلقة، على النقيض من **ألف ليلة وليلة**. ففي حين أن شهرزاد تنجح في حيلتها الأدبية وتشفي الملك وتنقذ حياتها وتصبح أماً ملكة، تُمنى كانيزاك بالهزيمة وتخسر معركة السرد وتخضع لعقاب شديد.

سندبادنامة وغيرها من حكايات «كيد النساء»، هي، بالطبع، حكايات شديدة التعقيد ولا أريد القول إن القراءة التي قدمتها حتى الآن ـ قراءتها لعملها الثقافي في إنتاج اجتماع مثلي ذكوري ذي معايير لامثلية ـ تستنفد مضمونها المترسب بكثافة. في الواقع، بودي أن أختتم هذا المبحث بالتوقف عند «عمل مضاد» تؤديه هذه الحكايات، أي عملها في الآن نفسه على توليد رغبة إيروتيكية مثلية ذكورية. لنتذكر أن في مركز هذه الحكايات الرغبة الجنسية اللامثلية المشبوبة التي لا ترتوي عند امرأة ناضجة تشتهي شاباً جميلاً يصغرها سناً. وكما يذهب دك ديفيز في الإشارة إلى قصة يوسف، فإن إحدى القراءات التي تستحثها هذه العلاقة هي أن الرغبة التي تتنقل داخل النص وخارجه لا تتصل إلا ظاهرياً بإيروتيكية لامثلية أنثوية. فالرغبة الجنسية اللامثلية في النص؛ «الرغبة في شاب بهي الطلعة»، يمكن أن يُنظر إليها على أنها تنتج إيروتيكية مثلية في القارئ المفترَض كونه ذكراً، وتعبر عن رغبة مثلية لدى الشاعر. ففي قصة يوسف على سبيل المثال، تصبح زليخة في هذه القراءة شخصية خطابية تنتج إيروتيكية مثلية ذكورية شديدة بدلاً من تمثيل أية فكرة عن رغبة لامثلية أنثوية. بكلمات أخرى، إنها ستار، من خلال رغبتها تتملك القارئ (الذكر) رغبة في يوسف. فإن حبها ليوسف لا يمثل الحب الصوفي للإلهي فحسب، بل إنه رغبة إيروتيكية لامثلية تنوب عن إيروتيكية مثلية، ليس بين الصوفي والإلهي فحسب بل بين الشاعر وقارئ النص الذي يُفترَض كونه ذكراً وشخصية يوسف. وزليخة تمثل الرغبة الإيروتيكية المثلية بالتنقل داخل النص وبين خيالات القارئ وخيالات الشاعر. والفكرة القائلة إن العمل السردي للرغبة اللامثلية الأنثوية هو إنتاج رغبة مثلية بين القارئ الذكر وموضوع الرغبة الذكوري أيضاً، يسندها في بعض هذه الحكايات الاستخدام الصريح لمقولات وصفية مستقاة من إيروتيكية مثلية ذكورية مثل وصف موضوع الرغبة الذكوري للبطلة بأنه «جواني نو خط» (شاب يلوح على سيمائه خط خفيف لشارب حديث النمو)، أو حتى بصراحة أكثر «امردي باجمال» (شاب جميل مرغوب). وهكذا، تقوم شخصية المرأة بدور الستار بمعنى مغاير أيضاً: أنوثة متنكرة، توفر حماية ضد الإيروتيكية المثلية الذكورية التي تهدد المواضعات والمطالب ذات المعايير اللامثلية للثقافة الأوسع، وتسمح للإيروتيكية المثلية بطرح نفسها من خلال اللامثلية.

يعيد رأي ديفيز إلى الأذهان طرح سيجويك حول المثلثات الإيروتيكية في الأدب

الإنكليزي. وإذ يبني سيجويك على عمل رينيه جيرار، يجادل بأنه في المثلثات ذات الذكرين المتنافسين على أنثى واحدة، تقام الآصرة الاجتماعية المثلية بين الذكرين من خلال شخصية الأنثى «المتنقلة». وبرغم أن محاجتي هنا تَدين بالكثير لعمل سيجويك، فإنها خطوة متميزة. وفي حين أن سيجويك يُعنى بالمثلثات الإيروتيكية في إطار نص، فإن رأي ديفيز يدفعني إلى التأمل في الرغبة الإيروتيكية المتنقلة داخل مثلثات وهمية بين «شخصيات ـ في ـ النص»/ المؤلف ـ الكاتب ـ الراوي/ القراء ـ المستمعين. وما مثلث الرغبة الذي يقترحه ديفيز بين قارئ ذكر ويوسف (نائباً عن ذَكر مرغوب) وشخصية زليخة إلا مثلث واحد. وبالنسبة إلى القارئات/ المستمعات، يمكن تخيل مثلث من نوع آخر بينهن وبين زليخة ويوسف: من خلال التنافس الإيروتيكي اللامثلي على يوسف الذي تستحضره القصة، تتكوّن بينهن آصرة اجتماعية مثلية ـ على غرار الآصرة الاجتماعية المثلية التي تبنى في نص القصة بين زليخة و«نساء المدينة» ـ. وفي الحقيقة، فإن هذا المشهد الذي كثيراً ما يُمَثَّل في نسخ مصوَّرة من القصة، يكثِّف العديد من الموضوعات التي انشغل بها هذا المبحث. ونصياً (أو بصرياً في حالة التصاوير) يكون يوسف الشاب الجميل، الشخصية الذكورية الوحيدة في هذا المشهد، محط أنظار مجموعة النساء الراغبات بأكملها. والرغبة المشبوبة في يوسف التي تُستدعى في هذا المشهد ـ نساء المدينة جميعاً يعجبن به حتى أنهن يفقدن الإحساس ويقطعن أيديهن بدلاً من الفاكهة التي يمسكن بها ـ يمكن تخيلها منتجة لذلك النوع من الرغبة الإيروتيكية المثلية في قارئ/ مستمع/ مشاهد، التي اقترحها ديفيز، في الوقت الذي تثير على الفور إحساساً بالتضامن مع زليخة في محنتها ليس لدى نساء المدينة (اللواتي يغيرن احتقارهن البدئي لها إلى تعاطف يشوبه التنافس) فحسب، بل لدى قارئة/ مستمعة/ مشاهدة متخيَّلة أيضاً. وفي هذا المشهد يتضرع يوسف إلى الله بالكلمات نفسها التي توسَّل بها إليه حين راودته زليخة أول مرة عن نفسها وكان يحتاج إلى مؤازرة إلهية ليكافح رغبته هو فيها. ويتحوّل إلى شخصية ذكورية محاطة بالعناية الإلهية ضد الآصرة الأنثوية بين النساء. ويمكن دفع رغبتهن الإيروتيكية اللامثلية فيه باستدعاء رغبته في الله.

توجد عدة مثلثات سيجويكية في نص قصة يوسف أيضاً. فأولاً، هناك مثلث الرغبة بين يوسف وعزيز المصري وزليخة ـ هل غضب عزيز على زليخة لأنها خانته أم لأنها وقفت بينه وبين يوسف؟ إذ يقال في عدد من الصيغ الأخرى للقصة أنه اشترى

يوسف لنفسه، وتُفسر بُتولة زليخة وقت زواجها من يوسف بعزوف عزيز عن النساء ـ. ثم هناك المثلث المبني بين يوسف والله وزليخة. ففي نقاط مختلفة من مشاهد الإغواء في هذه القصة هناك إحلال متكرر لرغبة يوسف (الاجتماعية المثلية) في اللّه محل رغبته الجنسية اللامثلية في زليخة. مثلث الرغبة الثالث هو بين يوسف ووالده وزليخة. فانفصاله عن الأول يعدّ المسرح لدخول الثانية. ومع اقتراب القصة من نهايتها تكون للقائه مع يعقوب وأخيه المحبَّب بنيامين أولوية زمنية وسردية على لقائه ثانية مع زليخة والحلقة الأخيرة من العَوَض/الزواج.

إن دراسة أشمل للرغبات المتداولة في حكايات هذا الجنس والمبنية بها، ستمنحنا معرفة نقدية ببناء الرجولة والأنوثة في الثقافات الإسلامية. وفي هذا المبحث توقفتُ عند عمل حكايات «كيد النساء» لإنتاج الذكورة في سياق ثقافي يبنيه الاجتماع المثلي لممارسات يومية. ولعل انحسار شعبية هذه الحكايات في القرن العشرين يرتبط بتغير السياق الثقافي والتخالط الاجتماعي اللامثلي للفضاء المديني وظهور عوائل مدينية ذات طابع نووي. كما أنه قد يعبر عن بروز فردية المرأة كتعريف جديد للأنوثة الحديثة، حيث أصبحت المبادرة الفردية ودخول ميادين كانت في السابق حكراً على الرجل، أكثر أهمية من التآمر الاجتماعي المثلي مع نساء أخريات داخل عالم الإناث.

إذا كان لهذه الملاحظات أي أساس للإقناع، فإن مشروع إنتاج صيغ نسوية لهذه الحكايات يصبح برمته مشروعاً إشكالياً. ولعل من باب أَوْلى أن نسأل عن النصوص المختلفة التي استدعتها تحولات الحداثة الاجتماعية ـ الثقافية لإنتاج ذكوريات وأنثويات جديدة.

المثلية الذكورية في الأدب العربي الحديث

فريدريك لاغرانج

تهدف هذه المقالة[١] إلى تحليل التمثيلات المختلفة للمثلية الذكورية في الرواية العربية المعاصرة، وإلحاقاً بذلك تقترح مؤشرات لتفسير التحفظ النسبي الذي تتسم به هذه الموضوعة بالمقارنة مع شيوعها في النتاج الثقافي العربي الكلاسيكي. وزاوية الرؤية المحدودة بالضرورة هذه، تعتبر نفسها عنصراً ينبغي أن يشارك في نقاش أوسع حول تطور مفاهيم مختلفة يمكن تجميعها تحت عنوان واحد هو «المثلية» في المجتمعات العربية؛ سوسيولوجيا للمثليات العربية ما زالت مطلوبة[٢]. ومن المؤكد أن النظر إلى تمثيل العلاقات الاجتماعية والحميمية في الإنتاج الثقافي هو واحدة من أبسط الخطوات في هذا المسعى لأننا ينبغي أن نأمل بأن نجد فيه صدى لنظرة بعض المجتمعات العربية إلى العلاقات الذكرية ـ الذكرية، والتطور الممكن لهذا المفهوم.

(١) تقوم عناصر من هذه المقالة على مقالة كاتب هذه الأسطر بعنوان «الأدب العربي» في **تواريخ وثقافات مثلية** (نيويورك: غارلاند، ١٩٩٩). بودي أن أشكر جورجين أيوب وإيفيريت رولسون وكاتيا زكريا على مقترحاتهن التي لا تحصى خلال كتابة هذه المقالة.

(٢) كان العملان دراسات الجندر Gender Studies ودراسات **مثلية وسحاقية** *Gay and Lesbian Studies* معنيين أساساً ببناء «هوية مثلية» في المجتمعات الغربية. وحتى بحث في السلوك الجنسي خارج الغرب مثل عمل رودي ك. بليس **جغرافية الانحراف** *Geography of Perversion,* Rudi C. Bleys (New York University press, 1995 يركز على دور «المخيلة الإثنوغرافية» في بناء «نموذج مضاد» للذكورية الغربية. أما «المثليات الإسلامية» فإن هذا الجزء يعالج بالدرجة الرئيسية مجتمعات غير عربية ولا يعتمد التطور زاوية إشكالية.

Islamic Homosexualities, (S. Murray and W. Roscoe ed., New York University Press, 1997).

ما مدى تأهل الأدب الحديث لإطلاعنا على بناء هوية ذكورية والعادات والمحرمات الجنسية المرتبطة بها في المجتمعات العربية العصرية؟ إذا أردنا دراسة مثل هذه المعلومات في مضمار الحضارة العربية ـ الإسلامية الكلاسيكية فينبغي البحث عنها في كتابات تتصل بالمجال الديني، والتي تطلعنا على «الناموس»، وبطريقة ملتوية على تواتر انتهاكه، وفي ما كان القدماء يسمونه «الأدب»، وهو الزاد الثقافي لأهل العلم والمعرفة. وفي الأدب الكلاسيكي يساعد النثر الفني والنظم الحسن، أكانا يتعاملان مع قضايا عابثة أو قضايا جادة، على أن نحدد في إطار الصورة المتعددة الأوجه للإنسان الإسلامي، ألوان أخلاقه الجنسية. أما في الحقبة الحديثة فينبغي أن تعيننا في ذلك السوسيولوجيا أو الصحافة، أو حتى الخبرة المباشرة والشخصية. ولكن لأسباب يتعين تحليلها، فإن هوامش الأخلاق الجنسية مثل المثلية، لا تعاني نقصاً شديداً على صعيد التوثيق في الدراسات السوسيولوجية أو التستر أو الهجوم عليها بضراوة في الصحافة فحسب، بل إن الأدب نفسه يثبت كونه أقل تحمساً بكثير لمناقشة اللذة في كل تجلياتها، منه خلال الفترة الممتدة حتى النصف الأول من القرن التاسع عشر. وفي حين أن «العلاقات الجنسية» بدأت خلال العقد الماضي تدخل بخَفَر ميدان الدراسات الإسلامية حول أخلاق الجنس والإيروتيكية[٣]، فإن دراسات تحليلية نفسية متعجلة للمجتمعات العربية أخذت تزدهر[٤] متناولة في بعض الأحيان ظاهرة المثلية[٥]، وخاصة بين كتّاب المغرب العربي الناطقين بالفرنسية. ومن أشد مواطن الخلل إزعاجاً في الأعمال التي تهدف إلى تحليل موقف العربي من الحب، تصوير المسلم العربي وكأنه جوهر ثابت لا يتأثر بالزمان والمكان، ولم يتغير من حجاز القرن السادس حتى مغرب أو عراق القرن العشرين.

ومجرد الحقيقة الماثلة في أن المثلية نادراً ما يرد لها ذكر في الأدب المعاصر، بالمقارنة مع الشعر أو الأدب الكلاسيكي، يمكن أن تُفَسّر في حد ذاتها على أنها مؤشّر

(٣) أنظر بصفة خاصة: Rowson and Wright, ed. 1997.

(٤) مـثـل: Chebel (Malek): *Encyclopedie de l'amour en Islam*, Paris: Payot, 1995، أو للمؤلف نفسه: *L'esprit de serail*, Paris: Lieu Commun, 1988.

(٥) في ما يتعلق بإساءة استعمال مفاهيم التحليل النفسي في أحيان كثيرة في هذا المجال، انظر: Zakharia (Katia): *Usage des concepts psychoanalytiques dans l'étude du mode arabo-musluman. Reflexion critique* in *Arabica*, vol. 42, 1995.

إلى التحولات الهائلة التي طرأت على علاقات الرجل العربي مع جسده ورغبته. ولا يعني هذا أن الإيروتيكية المثلية أو الموضوعات المرتبطة بالالتباس الجنسي اختفت من المشهد العام في القرن العشرين: السينما التجارية المصرية والمسرحيات الهزلية الحالية اعتمدت دائماً على التزيي بزي الجنس الآخر (الانحراف الملبسي الظاهر transvestism) كوسيلة من وسائل الكوميديا، بينما كانت التلميحات المثلية الحذرة كثيراً ما تُدَس في متون السيناريوهات[٦]. أما أفلام يوسف شاهين[٧] أو يسري نصر الله[٨] الأكثر طموحاً من الناحية الفنية فإنها زاخرة بالغمزات الإيروتيكية المثلية. ويمكن العثور على إيحاءات أكثر فجاجة في مسرحيات القرقوز في مطلع القرن حين كان المجتمع المصري يعيد تسويق قدر من تسامحه مع المثلية قبل الفترة الحديثة. ويظهر هذا في الأسطوانات القديمة التي تبلغ سرعتها ٧٨ دورة في الدقيقة للكوميدي أحمد فاهم الفار الذي باع أسطوانات كثيرة يجد المرء بينها مواضيع محيّرة (أو يقف لها شعر الرأس) مثل «خناقة الخَوَل مع المَرَة» و«جنازة الخَوَل»[٩]، وهي على الأرجح شذرات من الفكاهة «المنحرفة» التي لا يمكن بأي حال أن توَزَّع بمثل هذه العناوين في مصر اليوم.

وكما في كل المواضيع ذات العلاقة بالثقافة، تكون الكلمات خلافية، وقد أُثير كثير من الجدل حول استخدام مصطلح «المثلية» بالارتباط مع المجتمعات العربية الكلاسيكية وما قبل الحديثة والحالية. ومن الجائز أن المصطلح العربي الحديث، الواسع الانتشار، «الشذوذ الجنسي» (ومصطلحات أكثر صواباً من الناحية السياسية لكنها ما زالت نادرة الاستعمال مثل «المثلية الجنسية» أو «الجنوسية»[١٠]) تتطابق مع المفهوم

(٦) أنـظـر: Menicucci (Garay): «Unlocking the Arab celluloid closet: homosexuality in Egyptian film» in *Middle East Report*, 206, 1998 (Power and Sexuality in the Middle-East).

(٧) بصفة خاصة: «إسكندرية ليه» و«إسكندرية كمان وكمان».

(٨) خاصة «مرسيدس».

(٩) Gramophone 2-11099/100 in Cataloque general Disputes Gramophone Arabes, 1914.

(١٠) «جنوسية» كلمة جديدة يستخدمها محمد عمر نحاس في الجنوسية، نحو نموذج لتفسير الجنوسية، رورموند (هولندا): مكتب العربية، ١٩٩٧. وإذ يعطي المؤلف معاني جديدة لمصطلحات عربية كلاسيكية، يميز من منظور جوهري سطحي «الجنوسية» بوصفها «هوية مثلية» من دون أن ينطوي ذلك بالضرورة على اتصال و«لواط» بوصفه «اتصالاً مثلياً» بصرف النظر عن الهوية الجنسية للأطراف المشاركة، أي بما يبيح وجود «مثلية تعويضية».

الغربي للمثلية الجنسية. ولكن هذه مصطلحات متأخرة وحديثة على السواء وليس لها معادل في اللهجات المحلية[11] التي تحتفظ بفهم تقليدي أكثر للعالم، أو في العربية الكلاسيكية (القروسطية). إذ لا توجد في اللغة الكلاسيكية كلمة تغطي الطيف الواسع للمعاشرة والمشاعر الجنسية المثلية، وهي لا تعتبر المثلية الجنسية «هوية» شأنها في ذلك شأن العالم الغربي ما قبل الحديث. وتصنف اللغة الكلاسيكية أنواعاً مختلفة من «الأفعال» الجنسية، بعضها يُعد متوقعاً من «الرجل» بوصفه مخلوقاً قابلاً للخطيئة، مثل عشق الفتيان الوسيمين، وبعضها الآخر يُعد مَرَضياً، مثل الرغبة في الخضوع لسيطرة رجل آخر وتسلطه. وتستخدم اللغة مصطلحات متخصصة مثل «اللواط» (الجنس الشرجي) واللوطي (الفاعل الذي يفضل الأولاد على النساء من دون اعتبار لما تصنفه لغة المصطلحات الحديثة في عداد الرغبة في الجنسين على السواء) والمخنّث (المفعول به المتأنث) والمؤجّر (العاهر الذَّكَر المفعول به) والداب (اللوطي الفاعل الذي يهوى اغتصاب ضحاياه في نومهم بصرف النظر عن أعمارهم) والمساحِقة (الأنثى المثلية)... وبعض الأفعال غير المعروفة في الأدب أو الفقه القروسطي مثل «اللعق» الذي ليس له وضع محدد في الفقه. لذا من الطبيعي أن البحث الذي يتناول الإيروتيكية المثلية في الأدب العربي، كان شديد الاحتراس في مفرداته مفضّلاً على «المثلية الجنسية» مصطلحات أخرى بمعنى الإيروتيكية المثلية أو المشاعر الجنسية في إطار الجنس الواحد أو حتى «الحسية المثلية» (مالك شبل).

ينبغي التشديد على أربعة مفاهيم أساسية تتعلق بالإيروتيكية المثلية في المجتمعات العربية الحديثة كما تنعكس في الفقه والشعر والنثر:

أولاً، اعتراف الثقافة العربية الإسلامية بجمال الذكَر حتى بنظر ذكور آخرين، وقدرة هذا الجمال على إثارة «الفتنة». ويصور القرآن تأثير جمال النبي يوسف في نساء مصر اللواتي سُحِرن بفتنته حتى أنهن لما رأينه قطعن أيديهن بالسكاكين التي قدمت لهن لتقشير الفاكهة، ﴿وقلن حاشى لله ما هذا بشراً إن هذا إلا ملك كريم﴾. وسيصبح

(11) على سبيل المثال تضع اللهجة العربية التونسية كلمة «ميبون» (المثلي السلبي) التي من الواضح أنها مشتقة من كلمة «مأبون» العربية الكلاسيكية في مواجهة كلمة «طفار» (اسم له دلالة الفاعل بعض الشيء) بمعنى الفاعل الذي يهوى الفتيان.

يوسف في ما بعد كليشهة خطابية يُضرب به المثل على جمال الذكر في شعر الغزل. والجنة القرآنية مليئة بعناصر تستهوي الرجال بصورة طبيعية لكنها ليست مباحة إلا في الآخرة: ﴿خمرة لا يُصدَّعون عنها ولا ينزفون﴾ (سورة ٥٦: ١٩)، ﴿يطوف عليهم ولدان مخلّدون﴾ ﴿إذا رأيتهم حسبتهم لؤلؤاً منثوراً﴾ (٥٦: ١٧، ٧٦: ١٩). لكن قدرة جسد الذكر على الإغواء نادراً ما يُلمح إليها في الأدب الحديث على نقيض حاد مع الأدب الكلاسيكي وحكايات مثل تلك التي يمكن العثور عليها في قصص «ألف ليلة وليلة». إذ قلما يجد المرء أي حسية في تصوير شخصية ذكرية، والاستثناء من هذا الاستبعاد هو «غريب» يوسف إدريس في قصته القصيرة **حادثة شرف**[12] (١٩٥٧): «فإذا جاء الليل لا يحتمل (غريب) المبيت في دارهم ويؤثر النوم فوق كومة تبن الوسيلة العالية حيث يدفن نفسه (...) فقد كان يكفي أن ترى المرأة من نساء العزبة قفاه (أو دكة) سرواله وهو يعمل حتى تشهق وكأنها رأت رجلاً عارياً».

ثانياً، من نتائج الإقرار بالجمال الذكري أن تقدير الرجل البالغ لفاتن ولد وسيم هو نزوع طبيعي (يعتبر به حتى لاهوتيون مثل الإمام ابن حنبل، توفي سنة ٨٥٥). ويمكن أن يفضي هذا التقدير الطبيعي للجمال إلى رغبة، حسب ذائقة المرء، لكنها رغبة يجب أن تُقاوَم. والخطيئة الكبرى، في مجال الفقه، تكمن في تحقيق هذه الرغبة كممارسة جنسية. فالفقه لا يعرف وجود هويات جنسية ولا يتعامل إلا مع الأفعال. وحديث الرسول، كما أورده النويري في عمله **النهاية**[13]، واضح وشديد بصفة خاصة حول اللواط بين الرجال: الموت عقاب الفاعل والمفعول به. لكن الفقهاء جنحوا إلى تخفيف قسوة الحد (العقوبة القانونية) بحسب المكانة الاجتماعية لأصحاب العلاقة بالفعل. وذهب ابن حزم إلى حد تخفيض عقاب الأعزب إلى عشر جلدات. ومن المؤكد أن غالبية هذه الأحكام الشرعية بقيت نظرية أساساً على مر القرون. وينبغي أن يُلاحَظ أن مصر قبل الفترة الحديثة وفي الحقبة الكولونيالية لم يكن لديها قانون ضد المثلية الجنسية برغم إصرار البريطانيين على تشريع قانون كهذا[14].

إن المجتمع، كما ينعكس في الأدب، أكان شعراً أو حكايات مجموعة، أكثر

(12) **حادثة شرف**، القاهرة، مكتبة مصر (الطبعة الثالثة)، ص ٨٣.

(13) أنظر مقالة: C. Pellat «اللواط» في: *Encyclopedia of Islam* II.

(14) أنظر: Dunne, 1996, pp. 185, 191.

تسامحاً من الشرع في ما يتعلق بهذا الانتقال المتوقع من الرغبة إلى الفعل. والمعاشرة المثلية حيث تقع بين رجل بالغ وآخر خاضع لسطوته بسبب سنه أو مكانته الاجتماعية، تجد موقعها في التراتب الهرمي الاجتماعي ولا تهدد النظام بالمرة. وهناك تشابه بين الزنى (المضاجعة غير المشروعة مع امرأة) واللواط (مضاجعة شرجية غير مشروعة بالقدر نفسه مع ذكر يسيطر عليه الفاعل). وتبين أعمال أ. روسن[١٥] (Rowson)، كيف أن التصنيف القروسطي للرذائل لا يوجد نوعاً من «الرذائل» يقوم على العلاقة المثلية، بل حالات من ممارسة حق الرجل الطبيعي في السيطرة على توابعه (نساء، غلمان، عبيد من الجنسين) بصورة غير مشروعة في المجال الجنسي. وبرغم أن هذا المفهوم الذي يمكن وصفه بـ «المتوسطي» ما زال حياً إلى درجة كبيرة في البيئات الشعبية، فإنه يعاني قصوراً شديداً من ناحية انعكاسه في الأدب الحديث، الذي يعتمد بناء مغرَّباً بعض الشيء لجنس الذكر ويميل إلى «شجب» ما يُعَد بناءات تتعلق بـ «التخلف» في الوقت الذي تلعن الصحافة فساد الغرب.

ثالثاً، إن المعاشرة بين الرجل والرجل ليست ظاهرة جنسية بحتة بل قابلة أيضاً لربطها بالحب، بالعشق ومخاطره اللاحقة. وهناك كتّاب اهتموا بتأثير عاطفة العشق في الرجل مثل ابن حزم (توفي سنة ١٠٦٤) في عمله **طوق الحمامة** أو ابن الجوزي (توفي سنة ١٢٠١) في عمله **ذم الهوى** لا يتعاملون مع عواطف الرجل إزاء الرجل تعاملاً يختلف عن تعاملهم مع العواطف غير المثلية، ويصفون عواقب متماثلة تترتب عليها. وحين أعد السراج (توفي سنة ١١٠٦) عمله **مصارع العشاق**، وهي أنطولوجيا من النوادر (على أقل تقدير على مستوى أول من القراءة) عن عشاق ماتوا كمداً لفقدان المحبوب، فإنه أدرج أيضاً علاقات حب مأساوية بين ذكور وزعها في ثنايا طرائفه اللامثلية. وبرغم الإشارة إلى العلاقات الجنسية المثلية في الأدب الحديث، فإن غياب الهوى المثلي يكاد يكون تاماً[١٦].

رابعاً، في حين أن رغبة الرجال في الفتيان شائعة في الشعر والنثر الكلاسيكيين،

(١٥) أنظر: «The categorization of gender and Sexual Irregularity in Medieval Arabic Vice Lists» in *Bodyguards, the cultural politics of gender ambiguity*, Routledge, NYC, 1991, pp. 50-79.

(١٦) باستثناء عمل سعد الله ونوس **طقوس الإشارات والتحولات** الذي يناقش أدناه.

فإن رغبة رجل بالغ في رجل بالغ كثيراً ما تُنحّى جانباً ونادراً ما يُعتَرَف بها إلا في أدب «المجون» و«السخف». فالاتصال الجنسي، أكان مع الجنس الآخر أو مثلياً، لا يحدث بين أنداد وينطوي بالضرورة على ممارسة التسلط. وانجذاب رجل ملتح إلى ذكر بالغ آخر لا يمكن أن يعني إلا رغبة في الخضوع يمكن إخفاؤها (موفِّرة بذلك مادة للهجاء) أو إشهارها: الخناث موضوع طرائف كثيرة تكشف عن خروقات مسلية للناموس، لكنها لا تشكك فيه أبداً. والرجل الذي يعبر عن التولّه بالقضيب يعترف من دون ريب بفقدان رجولته لأنه يعتمد على أداة الآخر بدلاً من أداته. وكما يقول ابن عباد بصراحة ـ نقلاً عن التوحيدي (توفي سنة ١٠١٠) ـ «لا تعوّل على أير في سراويل غيرك، لا أير إلا أير تمطى تحت عانتك. فإنك إن عوَّلت على ذلك خانك وشانك وفضح خانك ومانك»[١٧].

ويمكن العثور على الإيروتيكية المثلية خلال الفترة الكلاسيكية أيضاً في أعمال تقف على التخوم الداخلية أو الخارجية للأدب بالمفهوم الكلاسيكي، لأن من حق الأديب أن يكتب ويقرأ عن مواضيع أدنى (الباطل، السخف) ليريح ذهنه من الجد، لكن اللغة المستخدمة يجب أن تكون لغة الأدب. والنوع الماجن من الإيروتيكية المثلية العفيفة الموجود في الشعر، يمكن العثور عليه، في المقالة الشهيرة حول الإيروتولوجيا التي كتبها عالم المعادن المغربي أحمد التيفاشي (توفي سنة ١٢٥٣) **نزهة الألباب في ما لا يوجد في كتاب**، المترع بالنوادر اللاذعة، وفي أحيان كثيرة لا يسع المرء إلا أن ينفجر ضاحكاً خلال قراءتها عن العالم السفلي للواطيين الفاعلين والمفعول بهم، ولغتهم الخاصة وتصنيفاتهم لعضو الذكر بحسب الشكل والحجم، وردودهم السريعة الخاطر (والتجديفية في أحيان كثيرة) حين يتعرضون لسخرية وازدراء اللامثليين أو رجال الدين. فعلى التخوم الخارجية للأدب يكمن الأدب «الشعبي» مثل مسرحيات الظل التي كانت شائعة في مصر في زمن المماليك. وكل ما تبقى من هذا النوع من الإنتاج هو الشكل الأدبي الراقي الذي صاغه منه ابن دانيال (توفي سنة ١٣١٠) في ثلاث مسرحيات ظل، اثنتان منها، «طيف الخيال» و«المتيم واليتيم»، تفضحان الحياة الماجنة لإحدى الشخصيات، وهي حياة حافلة بالمغامرات الجنسية المثلية حتى التوبة النهائية ثم

(١٧) أبو حيان التوحيدي: **أخلاق الوزيرين**، تحقيق التنجي، بيروت، «دار صادر»، ١٩٩٢، ص ١٠٣.

الممات. وصورة الرغبة المثلية هذه بوصفها أحد المطبّات المحتملة في تكوين الشباب، تتكرر في الكثير من قصص **ألف ليلة وليلة** حيث لأزمة الشيخ المغربي اللوطي الذي يتغنى بحبه للبطل ابن الخمسة عشر عاماً، وهذه لا تمثل إلا فخاً يجب تفاديه على بداية الطريق إلى الرجولة.

ولكن سواء وُجدت الإيروتيكية المثلية بصيغتها العفيفة والتي كثيراً ما تكون رمزية أو على الضد من ذلك، بتعبيرها الأكثر فجاجة في النوادر المسلية، فإنها ظاهرة مبثوثة في الأدب الكلاسيكي، سواء بالارتباط مع الحب أو المجون المدان. وإذا كانت هناك نبرة مأساوية فلأن الحب من جانب واحد حب مأساوي وليس لأنه ذو طبيعة مثلية بالمرة. والأدب الكلاسيكي يعبر عن وجهة النظر الواثقة حول الإنسان الذي لا منازع له في السيطرة على الجنس الآخر، وفي سلطانه على الأقوام غير المسلمة، وأخيراً في رجولته. وحتى أمثلة نادرة على نقيض ذلك مثل توكيد جحشاوي للوطيته السلبية، إنما هي من باب المديح للقضيب العربي الإسلامي.

الأدب الحديث[١٨]، في المقابل، كثيراً ما يكون تعبيراً عن الشك في النفس، وأحياناً عن كراهية الذات، مبددة يقين الكاتب العربي من وجوده في مركز الكون. وسطوته المطعون بها سياسياً واقتصادياً وثقافياً، وبالتالي فحولته، لا يمكن توكيدهما كما كان يحدث في عصر اليقينيات. وما كان بمقدور النظرة إلى المثلية الجنسية أن تمر مندون أن تتأثر بهذا التغير الكبير. ومعالجة العلاقات الجنسية المثلية معالجة متحفظة في الأدب العربي الحديث، على النقيض من الأدب الكلاسيكي، أمر محيّر بعض الشيء. إذ ليس هناك بروست أو وايلد أو جيد بين الروائيين الحديثين الذين يمكن أن تُقرأ أعمالهم في ضوء «مثلي»[١٩]، وأقل من ذلك وجود أعمال مماثلة لأعمال غور فيدال أو ديفيد ليفيث ذات المضمون المثلي بصراحة. فالشخصيات «المثلية» نادرة برغم تصويرها بلغة ليست تحقيرية بالضرورة. ومرض الأيدز غير مسموع به، والعالم السفلي

---

(١٨) نستخدم «الأدب العربي الحديث» مجازاً للإشارة إلى الرواية المكتوبة باللغة العربية من المرحلة الأخيرة للنهضة، أي من بداية القرن العشرين حتى الوقت الحاضر. وستتناول المقالة بصفة خاصة الرواية والقصة القصيرة برغم ذكر المسرح بصورة استثنائية.

(١٩) برغم إمكانية القيام بمحاولة قراءة ثانية لعمل جبران خليل جبران، فرسومه وبعض كتاباته مثل المجنون يمكن أن تشير إلى شيء من المشاعر الإيروتيكية المثلية.

للمدن الكبرى في العالم العربي يبقى موضع تجاهل. وبرغم أن الرواية العربية (شريطة القبول برواية هيكل زينب منطلقاً) وُلدت طبيعية وواقعية، فقد مُحي وجه كامل من وجوه الواقع، يمكن تسميته «إشاعة الرغبة» بصورة مطلقة. فالرغبة الجنسية، أكانت مثلية أو غير محدَّدة أو غير راغبة في تحديدها، يتعين إخفاؤها، ولا يمكن قصرها على أماكن أو مواقف خاصة. ونتيجة لذلك فإنها تشاع في أماكن أخرى، وفي أي وقت، حتى في المناسبات غير المناسبة على الإطلاق. وهناك توتر إيروتيكي وإيروتيكي مثلي شديد ويكاد يكون محسوساً، يتبدى بوضوح في فعاليات مثل «الموالد» وفي وسائط النقل العام وفي دور السينما وحتى في الشوارع حيث تتبادل النساء والرجال نظرات تقييمية للجنسين على السواء، لأن المجتمع لا يعيّن مكاناً خاصاً لتحقيق الاتصال الجنسي. وفي المضمار المثلي فإن وجود (واستحالة وجود) غيتو «مثلي» يشتت الرغبة الجنسية المثلية في كل نواحي الهوية المجهولة لمدن مثل القاهرة وبيروت. ولكن هذه الأجواء كلها أجواء مكبوتة تماماً وغير مرئية أو هي موضع تجاهل في الأدب الحديث، برغم أن المرء لا يستطيع أن يتخيل كتّاباً بلغ بهم العمى حد إغفالها. حتى رمز «الملكة» الكوني لا يجري التلميح إليه، ولا حتى كوسيلة من وسائل الهزل، في الأعمال المكتوبة.

التلميحات إلى المثلية الجنسية في الأدب الحديث تتعلق عموماً بثلاثة أنواع:

١ ـ جانب معهود من جوانب المجتمع التقليدي، مدان أو موصوف بلغة محايدة، تجسده شخصية ثانوية.

٢ ـ شخصية مركزية أو ثانوية تعاني انحرافاً شديداً واحتقاراً للذات قد يؤدي إلى الموت أو الانتحار.

٣ ـ علاقة جُرحية نفسية بالآخر، الذي يكون عادة الأجنبي الغربي.

ولكن عند النظر إلى المثلية الجنسية من الزاوية الطبية أو التحليلية النفسية أو المَرَضية أو الجرحية النفسية أو الدرامية أو الرمزية، فإنها لا تكون أبداً موضع تندر (حتى التندر التحقيري) أو مادة مسلية. إذ ليست هناك مثلية سعيدة ولا طرائف لاذعة في الأدب الحديث، وبالكاد هناك تلميحات غير لائقة. ولكن حتى أكثر النوادر خلاعة في الأدب الكلاسيكي تبيح قراءتها بمتعة وابتسامة لأنها تُروى بحرص على

روح النكتة والجزالة والصراحة في علاقات الإنسان بجسده متسامية على الابتذال. ويجب أن نتذكر تقديم الجاحظ (توفي سنة ٨٦٨) لعمله **مفاخرات الجواري والغلمان**، حيث يشير إلى أن التسلية هي أكثر وظائف الأدب طبيعية، والروح يجب أن يلوذ بالدعابة لأن الإفراط في الجد يرهقه. وقال ما معناه أن بعض الذين يجاهرون بالتقوى والزهد يتحرجون ويثورون عند ذكر أعضاء الرجل والمرأة والجماع بينهما. لكن مثل هؤلاء كثيراً ما يكونون قليلي المعرفة، فارغين مما يُظهرونه من سمو ووقار.

مثلي الحارة[٢٠]: عَرَض من أعراض مجتمع مريض؟

لعل أول شخصية مثلية بوضوح، في الرواية العربية الحديثة، هي شخصية المعلم كرشة في رواية نجيب محفوظ **زقاق المدق** (١٩٤٧). وهي شخصية خلقها المؤلف بخوف كبير من الرقابة وقتذاك لكنه شعر ملزماً بوضعها في الحارة لأنه كان يريد تقديم نماذج من كل صنف من سكان حي شعبي، وكان هذا نموذجاً شائعاً. وكان أصحاب المقاهي «معروفين بهذا الشيء، وتذهب الشائعات إلى أن صاحب مقهى الفيشاوي[٢١] نفسه كان. . .»[٢٢]. فصاحب المقهى ذو الستين عاماً في هذه الرواية، يدعو بحماقة غلامه الفتي المكشوف بعض الشيء إلى تناول قدح من الشاي مجاناً في مقهاه، على مرأى ومسمع الحي كله، إلى أن تقرر زوجته (وأم لخمسة أطفال منه) التي جنّ جنونها، أن تفضح أمره وتطرد «ضرتها» المذهول من المقهى وتهين زوجها المغرم بالغلمان أمام حشد من الزبائن المنبسطين. ولكن حين يصدر الشيخ درويش، صوفي المحلة، حكمه الأخلاقي على المشهد، يعلن ببساطة «أن هذا شر قديم يسمى بالإنكليزية homosexuality ولكنه ليس حباً. فالحب الحقيقي لآل البيت». ومثل هذه الخلاصة التي ينبغي ألاّ تُنسب خطأ إلى محفوظ بوصفها رأيه بالمثلية، لا تبدو بعيدة عن المفهوم الغيبي القروسطي: إذا لم تكن المثلية حباً حقيقياً فليس لأنها ضد الطبيعة بل لأن الحب الحقيقي محفوظ للّه. كما ينبغي أن نلاحظ أن استخدام الشخصية للسان

(٢٠) حي شعبي.

(٢١) مقهى مشهور في القاهرة هو الآن معلم سياحي بالدرجة الرئيسية، لكنه أحد الصالونات الأدبية في المدينة إبان الخمسينيات وكان محفوظ يرتاده. . .

(٢٢) في مقابلة شخصية مع نجيب محفوظ، ٨/٨/١٩٩٨.

الإنكليزي في تحديد المثلية يجعلها ظاهرة شائعة، ولكن الكلام عليها ممنوع بحيث تبقى حتى اللغة العامية خرساء.

وتصوّر روايات أخرى لمحفوظ مثليين مثل رضوان في الجزء الأخير من «الثلاثية» (**السكرية**، ١٩٥٧)، وهو فتى وسيم يستغل جماله للإيقاع بباشا كبير السن وسرعان ما يصبح شخصية بارزة في حزب ملكي يميني. ورغم كونه مجرد نموذج في بانوراما محفوظ للشباب المصري إبان الأربعينيات فاللافت أن الشخصية المثلية هي الشخصية الوحيدة التي تختار الماضي والعالم الأريستوقراطي للنخبة المصرية ـ العثمانية المدانة، وكأن حياته الشخصية فضلة أخرى من فضلات «العهد البائد». والشخصية الأخرى البارزة هي «وحيد»[٢٣]؛ أحد أبطال **ملحمة الحرافيش** (١٩٧٧)، وهي حكاية عن تأثير السلطة المفسِد وانحطاط الزمن. فوحيد يعيد حكم الحارة إلى عائلة مؤسس إمارة الفتوات، عاشور التاجي، الذي سرعان ما أسكرته سلطته التي استردها حديثاً، ولكنه لا يمتنع من معاشرة توابعه، ويتحول إلى طاغية آخر. وحين يموت بجلطة سببها نهمه، يُحرَم من الدفن بجانب أجداده الأسطوريين. ولمفردات محفوظ مغزاها عندما يستحضر هذه الشخصية بالسؤال عن المثليين في أعماله مشيراً إلى «إصابة» أحد الحرافيش بالمثلية من بين علائم أخرى على الانحطاط الأخلاقي[٢٤]. لكن هناك بعض الاختلافات الثانوية بين تصوير المثلية هذا بوصفها من بوادر الانحدار في ممارسة السلطة وحملات أبي حيان التوحيدي مثلاً على الوزير البويهي القوي الصاحب بن عباد[٢٥] لتباهيه بتفضيل الغلمان على النساء في نثره كما في نظمه: فالكاتب القروسطي لا يدين عشق الغلمان بحد ذاته، بل يدين استعراض هذه الرذيلة التي هي هفوة عندما تكون محصورة في المجالس الخاصة، استعراضاً بذيئاً في غير وقته بلا داع، في حين أن محفوظ يعده مرضاً (باستخدام فعل «أُصيب») وبادرة انحطاط.

والمثلي في الرواية أو القصة القصيرة المصرية المعاصرة، نادراً ما يكون شخصية مركزية بل هو مجرد شخصية نموذجية أخرى من شخصيات الحارة الشعبية في القاهرة، تمكّن الكاتب من نقل تمثيلات شعبية للمثلية. والكاتب هنا إما يتعاطف أو

(٢٣) الفصل المعنون «قرة عيني»، ص ٢٥٩ ـ ٣٢٠، مكتبة مصر.

(٢٤) «هناك أحد من الحرافيش أصيب من ضمن انحداره بالشذوذ»؛ مقابلة شخصية مع نجيب محفوظ.

(٢٥) في: **أخلاق الوزيرين**.

يدين أو ينقل نقلاً حيادياً. وهذا الموقف الأخير هو موقف جمال الغيطاني بوضوح في روايته **وقائع حارة الزعفراني**[٢٦] حيث نجد سمير، وهو شاب خجول، يزور حمّام الأحرار[٢٧] سراً في الليل ليلوط به عويس، الفحل الصعيدي الذي يعمل طوال الليل ويستطيع أن يُرضي سبعة زبائن متتالين. ويرصد الغيطاني عن صواب التخالط الاجتماعي الذي يستحثه الاتصال المثلي حين يقترب صاحب الحمام من عويس في المقهى ويستدرجه إلى قبول عمله بهذه الكلمات: «عرض عليه عملاً يتمناه الكثيرون، سيصبح نظيفاً، سيأكل لحماً يومياً، وسيقيم مجاناً بشرط تواجده طوال الليل في الحمام. سيأخذ مرتباً كالموظفين. ما سيؤديه سهل ولذيذ. سيلتقي كل ليلة بعدد من الأفندية المحترمين، بعضهم يحتل مراكز مرموقة في المجتمع ويمتلك مصائر العديد من الناس. وبعضهم مشاهير يظهرون في التلفزيون ويسألهم المذيعون في الراديو، وهذا يجعل مجيئهم سرياً للغاية. إذا أمتع الواحد منهم جيداً فربما منحه بقشيشاً كبيراً... أبدى عويس موافقته الفورية». وفي حين أن رواد الحمام الأفندية يستطيعون الانغماس في تخيلاتهم الكونية للعامل الفحل[٢٨] الذي لن يقتربوا منه في الأحوال الاعتيادية، فإن الفلاح الشاب يستطيع السيطرة على أصحاب السطوة هؤلاء خلال اللواط بهم. وحين طلب منه أحد الزبائن أن يهينه ويضربه أدى المهمة بحمية كخدمة مألوفة ولكن باحترام تام[٢٩]. هذا الحمام ليس مشهداً تُنتهك فيه الأحكام الجنسية فحسب، بل إنه أيضاً مكان تُطمس فيه الحدود الاجتماعية وإن يكن حتى بلوغ الرعشة الأخيرة فقط. واللافت أن عويس الذي لم تثنه أي كوابح أخلاقية تمنعه من مضاجعة الرجال لأنه يقوم بدور الفاعل، وكان يجد الرغبة اللازمة للأداء المنتظَر منه بصورة طبيعية. أصبح يخشى في النهاية احتمال أن تؤدي به ممارسة الجنس مع الرجال وحدهم إلى فقدان

(٢٦) القاهرة، ١٩٧٥. انظر ص ٤٣ ـ ٤٥ في طبعة ثانية صادرة في ١٩٩٤ عن الهيئة المصرية العامة للكتاب. ترجمت إلى الإنكليزية بعنوان *Incidents in Zafarani Alley*.

(٢٧) اسم وهمي، ولكن ذكر المؤلف لشارع أمير الجيوش قبل بضعة أسطر يجعل من الواضح أن هذا الحمام الشعبي المعروف بأجوائه المثلية هو مرجع رواية الغيطاني.

(٢٨) يذكر عمل الأصفهاني **كتاب الأغاني** أن الشاعر الأموي الأحوص ضُبط في مطبخ الخليفة وهو يحاول إقناع العاملين الشباب باللواط، بينما يأتي عمل التيفاشي **نزهة الألباب** على الكثير من النوادر التي يظهر فيها رجل ثري مهجوس بالجنود والعرسان.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٩٨.

رغبته في النساء. فحين تقترب منه أم يوسف التي لا ترتوي، يبدي عجزاً عن إطلاق العنان لخيالاته عنها: «عندما تمدد في حجرته ثنى ثوبه عدة مرات تحت رأسه ليستخدمه كوسادة، شيء ما قبض صدره منعه من التفكير في أم يوسف. لم تأخذه النشوة... هل يعجزه عمله عن معاشرة النساء؟ خاف. هل ينقلب حاله بعد حين فيصبح كأحد زبائنه؟». وفي اليوم التالي أعجزته هذه المخاوف عن إمتاع الصحافي الكبير الذي يدفع لصاحب الحمام مبالغ ضخمة كي يضمن استئثاره بخدمات الفحل. وقد أثار هذا غضب المعلم الذي أطعم عويس لحماً باهظ الثمن...

من المؤكد أن تواتر المعاشرة بين رجل ورجل أمر محسوس بوصفه أحد المفاتيح التي تتيح التمييز بين ما هو فعل جنسي يطاق اجتماعياً ـ وإن كان لا يُناقَش ـ وما هو عيب في الشخصية. ويشعر عويس بأن تكرار الأفعال الجنسية المثلية حتى وهو في دور الفاعل، يهدد فحولته ويحول تسلية عابرة إلى مرض، أو شيء يمكن أن يشبه الهوية ولو بقدر طفيف. والأكثر من ذلك أن الرجل حين يكثر من معاشرة رجال آخرين لا يعود واثقاً مما يجري حقاً بينهم، وكما قال التوحيدي بخبث عن ابن عباد «كم حربة في القوم صارت جعبة»[٣٠]. ولكن إذا كان هناك شيء قريب من الهوية فإنه لا يشبه إلا الطرف المفعول به. وعويس لا يخشى الإدمان على الرجال ويفقد بذلك رغبته في معاشرة النساء، بقدر ما يخشى التحول إلى واحد «منهم».

يقظة الفرد

نظراً إلى انشغال الرواية المصرية بالمجتمع عموماً وميل الشخصيات إلى أن تكون مجرد نماذج تمثل تنوع هذا المجتمع، ليس هناك مكان يذكر للفرد، ويجري تفادي التساؤلات التي تثيرها تفضيلاتهم أو هويتهم الجنسية. ويمكن التلميح إلى القسوة التي يعامل بها المفعول به حين يكون ذلك محسوساً بوصفه من زلات المراهقة اليافعة: في **الرقصة المباحة** (١٩٨١)، وهي قصة قصيرة كتبها يحيى الطاهر عبد الله، يُقتل فتى على يد أبيه بعد أن ضُبط «تحت» صديق له في عمره كان يفعل به، بسبب العار الذي جلبه للعائلة، في حين أن الفتى الذي كان «فوقه» (الفاعل) يُطرد من القرية. لكن الكاتب

(٣٠) في: **أخلاق الوزيرين**، ص ٣٧٤.

يهدف إلى إدانة همجية المجتمع الريفي حين يواجَه مباشرة بانحرافات جنسية يمكن التعامل معها بكل بساطة من خلال العقاب المناسب، ولكنه بكل تأكيد لا يهدف إلى شرعنة الفعل الجنسي. . . وفي قصة يوسف إدريس (توفي سنة ١٩٩١) **أبو رغال** (١٩٨٧) يدخل القارئ من خلال أسلوب طليق غير مباشر، في عقل سلطان، وهو زعيم هَرِم لمجموعة من العتاة يجد نفسه في مواجهة فكرة لا تطاق هي أن يكون تحت (مفعولاً به) أحد أتباعه «الطور» (الثور). ويتذكر طحان قريته المخنث شاهين الذي كان يدفع للفتيان من أجل أن يفعلوا به في حقول الذرة، ويحلم هو نفسه في الخاتمة الضبابية للقصة القصيرة، بأنه يتحول إلى شاهين آخر بعد حياة كاملة كان فيها أكثر الرجال فحولة، في حين أن القارئ لا يستطيع أن يحدد بوضوح ما إذا كانت تخيلاته في عرض نفسه على «الطور» تتحقق أم هي مجرد استيهامات. لكن الانطباع الواضح الذي تخلِّفه القصة هي أن تمكين المرء لذكر آخر من امتلاكه يؤدي إلى سخرية الجميع منه وفقدان المكانة الاجتماعية.

مثل هذا الإحساس يُصَوَّر تصويراً جيلاً في عمل الكاتب المسرحي سعد الله ونوس (توفي سنة ١٩٩٧) **طقوس الإشارات والتحولات**[٣١]، وهو من أبرع التحليلات للرغبة الجنسية المثلية في الأدب العربي الحديث. في هذه المسرحية التي تدور أحداثها في دمشق متخيَّلة في القرن التاسع عشر، يلتقي المخنث سمسم بعباس الذي سبق وأن أفاد من «خدماته». وعباس هو أحد رجال المفتي والأكثر تبجحاً في المدينة. يرافقه أعز أصدقائه؛ العفصة، وهو قبضاي مهيب يتظاهر بالنفور من مشهد المأبون. وينتقم سمسم من العفصة بأن يكشف لعباس أن أعز أصدقائه هو في الحقيقة مثلي مفعول به مستتر وهائم بحب عباس. وحين يواجَه العفصة بهذه التهمة يعترف بحبه لعباس الذي يوافقه على مواطنته ثم يقسم بإبقاء الأمر سراً. ولكن عباس سرعان ما يفقد الرغبة في العفصة. وفي مشهد كبير[٣٢] يظهر العفصة أمام عشيقه، ملتهباً بالعواطف. يحلق شواربه ويعتمد التخنث بحركاته وكلامه ويتحول إلى سمسم آخر، ينتف شعر جسمه كله على أمل أن يكون مرغوباً أكثر لأنه يكتشف في الخضوع متعة

(٣١) **طقوس الإشارات والتحولات**، بيروت، دار الآداب، ١٩٩٤.

(٣٢) الفصل الثاني، المشهد الثالث، ص ٨٥ ـ ٩٠.

كان يتحرق لها شوقاً طوال حياته. يقدم إلى عباس شواربه ملفوفة في منديل لأنها «أثمن» ما لديه. وإذ يبدي عباس نفوره من هذا التحول يبرر العفصة ما يقابل عند الغربيين البوح بالمكنونات: «لا تقتلني يا أبا فهد. ما فعلت هذا إلا من أجلك. وأنت تعرف أن ما فعلته باهظ التكاليف عليّ. إنه في بلدنا كالموت أو أسوأ من الموت. ولكنك تتظاهر بالغضب والنفور لأنك تبحث عن حجة كي تقطع ما بيننا، إني لا أتحمل هجرانك. . . إني لا أتحمل أن ترميني بعد أن غيرت تكويني (. . .). هيئتي هي سريرتي وسريرتي هي هيئتي. ألم تقل إنك تنفر ممن له مظهر ومخبر؟ وما فعلته هو أني أظهرت مخبري ولم يبق لدي ما أكتمه أو أخفيه (. . .). هذا العشق هو الذي جرأني على نفسي وعلى الناس، وهو الذي يمدني بالشجاعة والحياة». ولكن عباس ينكر وجود أي عشق بين الرجلين. وحين يسأله العفصة ماذا كان بينهما يجيب:

«ما كان بيننا هو شهوة تزول مع قضاء الوطر». وكان يلذ لي أن أعلو رجلاً محسوباً على الزكرتية، وأن أرى قامته تنكسر وتتصاغر بين فخذي. أما الآن فأي لذة سأجنيها من اعتلاء مخنث رقيع؟». العفصة يتفاخر بحبه لعباس في أنحاء المدينة، وحبيبه يرفضه بفظاظة، فينتحر في النهاية.

يبين هذا التحليل الشيق للعلاقة المثلية في مجتمع تقليدي أنه لا يتخذ موقفاً محدَّداً من الفاعل برغم المفارقة المتمثلة في مطالبته بالسرية: يستطيع عباس أن يتحمل تلميح سمسم مرة إلى ممارسة الجنس بينهما ما دام ذلك يرضي إحساسه بالفحولة ولكنه لا يطيق تكرار ذلك في أحيان كثيرة ولا يملك سوى إهانته. وهو، بكل تأكيد، لا يطيق بوح العفصة بحبه له. أما الرغبة المثلية فهي متشابكة في صراع ديالكتيكي بين فكرتين متعارضتين؛ فكرة الفحولة والتسلط وفكرة الأنوثة والحاجة إلى الحنان. ورغبة الفاعل تدوم مقدارَ ومضة لأن ما يثيرها هو إجبار رجولة الآخر على الاستسلام والتحول إلى أنوثة، فتخمد الرغبة فور انتصارها. وقصة حب عباس والعفصة من جانب واحد هي مأساة من الواضح أنها، بخلاف الحاصل في الأدب الكلاسيكي، تمثل بوصفها عاقبة المثلية وليس مجرد عاطفة من جانب واحد.

تقدم قصة قصيرة للصحافي والكاتب المسرحي محمد سلماوي **عشرة طويلة**[٣٣]

(٣٣) «لعبة طاولة» من مجموعة **باب التوفيق**، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٤، ص ٨٧ ـ ٩٤.

مضموناً مثلياً مشفَّراً بصورة غير اعتيادية لدى قراءتها قراءة من الدرجة الثانية، وهي قصة تصرّ، بشكل أكثر نموذجية بكثير، على ما يقترن بالفعل المثلي من شعور بالوحدة وطابع عابر. فعلى المستوى السطحي، تدور القصة حول شاب ريفي لا يطيق وحدته في القاهرة ويقبل بأي لقاء في ليلة ممطرة، مع أيٍّ كان: رجل، امرأة، طفل، شيخ، أي شيء... لأنه كان بحاجة إلى وجود أحد معه... أمامه... جنبه. يدخل مقهى الحاج سلطان حيث يشيع البخار المتصاعد من أنفاس الزبائن ودخان النارجيلات، أجواء غريبة في المكان، فيبدو الرجال يتحركون كأنهم أشباح لا يمكن تمييزهم. وحول كل طاولة يجد رجلين قبالة أحدهما الآخر، يلعبان الطاولة، والبعض يراقب البعض الآخر بصمت. أخيراً، يلمح شاباً منزوياً ينتظر أمام طاولته، وينضم إليه من دون أن يتفوه بكلمة واحدة. إنه بكل بساطة يلتقط الزهر ويشرع في اللعب. يده متشنجة في البداية ثم يلامس الزهر وقطع الطاولة بنعومة وإيقاع منتظم. وتصبح لعبتهم مشبوبة بالعاطفة، حتى أن الكثير من المتفرجين يتحلقون حولهما لمتابعة اللعبة. يقع الزهر على الأرض ويتعين على أحد الرجلين أن ينحني لالتقاطه. كلاهما يحدق بالآخر، ثم ينحني اللاعب الآخر ويقدم له الزهر بخنوع.

أمسك الزهر بثقة لاحظها المتفرجون بينما كان الشاب ينظر إليه مستسلماً. وظل يخض الزهر بسرعة متزايدة ثم قذف به بقوة على الطاولة أمام اللاعب الآخر فندت عن أحد المتفرجين صيحة «دوش» وانتهت العشرة. نهض بهدوء وغادر المقهى بصمت كما دخله.

المقهى المشبع بالبخار استعارة للحمّام التركي، ومن الواضح أن اسمه يشير إلى حمام السلطان، وهو من الأماكن المعروفة في القاهرة التي يرتادها المثليون في حي الحسين العريق. ومن الواضح أن الثنائي الذي يمارس «اللعب» يلمّح إلى عاشقين عابرين يراقبهما بصّاصون مُستثارون أثناء الممارسة. وينبغي أن يُلاحَظ أن «ضرب عشرة» يعني بالعامية المصرية «الاستمناء»، وأن المفردات المستخدمة في المشهد الأخير تلعب باستمرار على التورية (فعل «قذف» الذي له معنى جنسي أيضاً وكلمة «دوش» التي تعني حمام دوش إلى جانب الستة المزدوجة في الزهر...) حتى النهاية التي يتم بها بلوغ الذروة. ولكن برغم أن مفتاح القراءة الصحيحة يُعطى في السطور الأولى من النص، وحقيقة أن النص لا يكون له معنى يُذكر إذا لم يُقرأ على هذا المستوى، فإن

القصة كلها، التي تقدم مضمونها المثلي بمراوغة، تبدو مجرد لعبة فكرية كُتبت «للقلة السعيدة» القادرة على فك رموز التوريات واكتناه النص الداخلي، مثلما أن للقاهرة عالمها السفلي من المثليين الذين ينطقون لغة عامية لا يعرفها سواهم (سيم القوانين)[٣٤].

رواية هدى بركات الأولى التي نالت نصيباً كبيراً من الثناء، **حجر الضحك**[٣٥] التي تدور أحداثها في بيروت خلال الحرب الأهلية اللبنانية، لعلها الرواية العربية الأولى والوحيدة التي تكون شخصيتها الرئيسية رجلاً مثلياً، والمفارقة أو مما له مغزاه أن هذه الخطوة الجريئة اتخذتها امرأة. فخليل الذي تراقبه الراوية بعيون مُحِبَّة وحانية (موقف وضعت الكاتبة الكثير من نفسها فيه) لا يدرك في البداية أنه مثلي. إنه ببساطة يتساءل عن سبب انهجاسه بالفخذين الكثيفي الشعر لصديقه الزائر ناجي حتى أنه بالكاد يسمع ما يقوله له صديقه. بعد موت ناجي يقع خليل بصمت وعن بعد في حب رجل من رجال الميليشيات يُدعى يوسف، وهو قبضاي في العشرين من العمر يمزح مع أصحابه حول الفتيات، ويجسد نوعاً من الفحولة تنسبه الكاتبة إلى أولئك الذين شقّوا «بوابة الرجولة» ويتحكمون بحياة الناس اليومية بينما يتولى الأكبر سناً الأمور الهامة. لكن هاتين الرجولتين أغلقتا أبوابهما بوجه خليل الذي ظل وحيداً في ممر ضيق، على خط التماس بين منطقتين جذابتين جداً، في جمود خامل يقرب من الأنوثة الخانعة حين تكون الرجولات التي تفجر بركان الحياة في متناول اليد تقريباً[٣٦]. وفي مقطع جميل، يتساءل خليل عما يريده حقاً من يوسف الذي تتداخل صورته في مخيلة خليل الجامحة مع النبي يوسف كما يصورها القرآن حين تراوده زوجة العزيز (زليخة في التراث الإسلامي)[٣٧].

---

(٣٤) هذا الاستخدام للتورية يمكن أن يُقارَن أيضاً بالتلميحات الخجولة والبالية إلى المثلية، التي يمكن العثور عليها في أفلام كلاسيكية أنتجتها هوليوود في الأربعينيات والخمسينيات...

(٣٥) **حجر الضحك**، بيروت ١٩٩٠، ولندن، رياض الريس، ١٩٩١.

(٣٦) طبعة رياض الريس.

(٣٧) في الرواية، ولدى الإشارة إلى تمزيق القميص، ص ١٣٧ ـ ١٣٨، إشارة إلى القرآن (١٢، ٣١): فلما سمعت بمكرهن أرسلت إليهن واعتدت لهن متكئات وآتت كل واحدة منهن سكيناً وقالت أخرج عليهن فلما رأينه أكبرهن، وقطعن أيديهن وقلن حاشى لله ما هذا بشراً إن هذا ألا ملك كريم» (١٢، ٢٥) «واستبقا الباب وقدّت قميصه من دُبُر وألفيا سيدها لدى الباب قالت ما جزاء مَنْ أراد بأهلك سوءاً إلا أن يُسجن أو عذاب أليم». وخليل يصور نفسه زليخة فيمزق قميصاً =

لدى خليل صبوة إلى الخضوع، لا يمكن البوح بها ولا يمكن تحقيقها، وتكون مشاعره الجنسية في النهاية النقيض التام للفعل. إذ يدرك خليل ببطء أنه مثلي، ولكن توجهه الجنسي ما هو إلا عنصر واحد في إحجامه عن اختيار الفحولة. وألاّ يكون المرء رجلاً إنما هو تردد وسلبية مثلما أن الأنوثة محكوم عليها بأن تعني السلبية في بلد تمزقه الحرب حيث توضع الحضارة بين قوسين. وفي نهاية الرواية، يتلقى خليل عرضاً بتبوّؤ مركز ما من «الأخ»، وهو أحد أسياد الحرب، نفهم أنه سوف يساعد خليل مقابل ليلة يقضيها معه. لا يقال لنا ما إذا كان خليل ينام مع هذا الرجل أو لا، وما إذا كان يحقق خبرته الجسدية الأولى مع فرد مقرف جسدياً وأخلاقياً (برغم أنه يبدو مخلصاً في حب خليل) بدلاً من تحقيقها مع هدف رغبته. ولكن لدى «الأخ» القدرة على أن يفتح له أحد أبواب تلك «الرجولات» التي بدت بعيدة عن متناول خليل، وبالتحديد رجولة رجال يضطلعون بمسؤوليات. وفي المشهد الأخير، يصبح خليل نفسه من القبضايات المحليين ويغتصب ابنة جاره. هل نام مع «الأخ» ونال موقعاً مرموقاً في الحزب، ربما أعلى من «الأخ» نفسه؟ هل اختار حزباً آخر؟ لا يبقى لدينا سوى أن نخمن. ولكن خليل تحرك في النهاية. ففي مواجهة الخيار الذي لا يطاق بين أن يكون الضحية أو الجلاد (لأن الحياد أو العزلة مستحيلان، كما تريد الرواية أن تقول)، اختار الحل الثاني. ونهاية التردد هي أيضاً نهاية التوجه الجنسي «السلبي»: أكان لامثلياً أو مثلياً، فخليل الآن قادر على أن يفرض رغبته، إنه يستطيع أن يغتصب امرأة وقد يستطيع أن يحصل على ما يشاء من أضراب يوسف. وينبغي التشديد على أن خليل «لم يصبح طبيعياً» في المشهد الأخير. فالراوية/الكاتبة لا تساوي المثلية بالسلبية بل تساوي «الأنوثة» (في ظروف الحرب الأهلية) بالسلبية. وتخلّي خليل عن «الأنوثة» ليس بالضرورة تخلياً عن الرغبة في رجال آخرين، لكن الشخصية المحببة عند الراوية أصبحت بكل بساطة «رجلاً يضحك»، ووحشاً أيضاً، بينما تبقى هي «امرأة تكتب».

الاتصال المثلي استعارة للعلاقة مع الغرب

يمكن العثور على واحد من أشد التقارير نفاذاً عن الموقف التقليدي من العلاقات المثلية، وعلى واحد من أفضل التوصيفات للاختلاف القائم في مجتمع يعيش الجنسان

= استعارياً ولكنه يبقى من دون أن يلاحظه أحد ويقطع يديه كما فعلت نساء مصر في حين أن الشخصية التوراتية/القرآنية قطعت برتقالاتها بهدوء...

فيه منفصلين بين اتصال رجل برجل ووجود هوية «مثلية» افتراضية، في سيرة حياة الكاتب المغربي محمد شكري التي أضفي عليها طابع روائي، **الخبز الحافي** (١٩٧٢/ ١٩٨٢)[٣٨]. لكن إدخال البورنوغرافيا بصورة نادرة في رواية عربية لا يهدف بكل تأكيد إلى إثارة القارئ، بل ما يراد به أكثر من ذلك بكثير هو استفزاز القارئ لدى مواجهته ببؤس الراوي مادياً وأخلاقياً. فهناك ثلاثة مشاهد متتالية تدور في طنجة إبان أوائل الخمسينيات[٣٩] تضع الراوي ابن الستة عشر عاماً الذي أحاله الفقر إلى شخصية هامشية، في مواجهة مثليين يحاولون أو ينجحون في استغلاله. الرجل الأول، وهو شاب مغربي، يلمحه في محطة القطارات حيث يحاول عبثاً أن يعمل عتّالاً فيجلس لصقه ويقدم له طعاماً ورشفة نبيذ وسيكارة. ولكن حين يقترح عليه لاحقاً المبيت في مسكنه يكتشف الراوي أن «عينيه ليستا بريئتين»، فيلعن هذا الكرم ويرفض العرض ثم يضيف في نفسه أنه ليس حانقاً عليه، لأنه «أسكت عصافير معدته». ثم يتوقف رجل إسباني كبير السن يقود سيارة بجانبه ويدعوه إلى الركوب في رحلة تنتهي في الأطراف[٤٠].

وبعد أن يعطيه الشيخ الإسباني خمسين بيسيتا يدرك الراوي «أن ذَكَره يستطيع أن يكسب له مالاً ويساعده على العيش حياة جيدة. ويمكن أن يحصل من ذلك على متعة (...) وبهذه الطريقة يتحول المرء إلى عاهرة».

وفي مشهد ثالث، يُجبَر الراوي على النوم في اسطبل يُستخدم أيضاً كفندق مشبوه، وبالكاد يفلت من اللوطيين المخمورين الذين يصروّن على مناداته «يا غزال» ويبدو أنهم يعتبرون من المسلَّم به أنه جاء للنوم معهم.

هذه المغامرات المجموعة في فصل واحد، تلقي نظرة ثاقبة على أصناف مختلفة من

(٣٨) بادرت «دار الساقي» إلى تحرير هذه الرواية لأول مرة باللغة العربية في ١٩٨٢، لكنها كُتبت في ١٩٧٢. صدرت رواية **الخبز الحافي** لأول مرة في ١٩٧٣ عن بيتر أون، لندن، وقام بترجمتها بول بولز.

(٣٩) الفصل الثامن، ص ١٠٣ ـ ١١٥.

(٤٠) «إساءة الاستخدام» هذه لكلمة «لوطي» العربية الكلاسيكية شائعة في العربية الحديثة حيث أصبحت معادلاً لـ «المثلي» كهوية. وبرغم أن الجنس الفموي يكاد لا يأتي له ذكر في المصادر الكلاسيكية فإن الراوي أقرب الاثنين إلى مفهوم «اللوطي» القروسطي...

اللقاءات المثلية الشائعة بقدر ملحوظ في مدن العالم العربي في القرن العشرين، وكلها يربطها الكاتب ربطاً مباشراً بالفقر والحرمان كما لو أن الاتصال المثلي هو بالضرورة رغبة جنسية تعويضية؛ البديل الوحيد المتبقي للاتصال الجنسي اللامثلي[٤١]. لكن الذكر المغربي المحلي يُعَد «قمة» وبالتالي خطراً: الراوي يهرب من الرجل المحلي الذي «يحوم» حوله في المحطة، ومن المتسولين على السواء. ولن يقبل إلا بمجاراة الأجنبي مفترضاً أن هذا الأخير «سلبي»، وربما أيضاً من باب الهوى بالأجنبي. فالاتصال المثلي بوصفه الطرف الفاعل لا يجعله «حساساً»، وهي كلمة عامية مشتقة من كلمة «حساسية» العربية الفصيحة سوى أنها تُطبَّق على الطرف المفعول به. وحتى عند الاستمتاع بالاتصال، يتعين أن يكون هناك تعويض نقدي: الراوي يستطيع أن يُرضي ضميره أولاً من خلال الادعاء أنه لن يمارس هذا الاتصال إلا من أجل المال، وكذلك من خلال كونه هدف هذه الدعوة. وقبول الدعوة لا يُقارَن بأي حال مع توجيهها، ويتيح للمرء رفض المسؤولية عن المتعة التي حصل عليها. وليس مصادفة بكل تأكيد أن يكون الشيخ الذي يمارس الراوي الجنس معه في النهاية ممارسة توصف وصفاً ملموساً بأشد التفاصيل فجاجة لانتزاع شعور القارئ بالاشمئزاز، رجلاً أجنبياً[٤٢].

كثيراً ما يحيل الأدب صدمة الاحتكاك بالغرب إلى مضمار الرغبة الجنسية. ولا ريب في أن هذه الإحالة حتمية، وتثبت الطبيعة الجُرحية لهذا اللقاء بين ثقافات متعارضة. وقد أثر في واحد من أكثر عناصر الحياة الإنسانية حميمية، ذلك هو علاقة الإنسان بجسده ومشاعره الجنسية. فالتسلط والخضوع يُمَثلان من خلال المشاعر الجنسية، والنتيجة توصف بأبعادها المَرَضية. فالرجل العربي مجروح رمزياً وجسدياً على يد الغرب، وإذا كان خاضعاً من الناحية السياسية فإنه سيكون مهيمناً من الناحية

---

(٤١) في مشهد رابع (الفصل الرابع، ص ٦٥ ـ ٦٧) يصبح الراوي مغتصِباً بدوره ويجبر فتى على المضاجعة معه. فهو لديه رغبة صادقة فيه، حتى أنه يلامس «شيء» الفتى ويوصله إلى الذروة. ولكن عندما يشكو الفتى إلى والديه وتتهمه خالة الراوي، يوضح أنه برغم حبه لما هو «قذر ولذيذ» اختار فتى لعدم توفر النساء. فالرغبة المثلية لا تُنكَر لكنها رغبة «ثانوية».

(٤٢) هذا المشهد ينبغي أن يُربط بأفلام مثل «ريح السد» و«بيزنز»، وكلاهما للمخرج نوري بوزيد. في الفيلم الأول لا تكون مثلية فرحات سمة وراثية أو خياراً بل نتيجة تعرض الشخصية للاغتصاب في صغره على يد نجار كان صانعاً يتمرن عنده. في الفيلم الثاني يعمد «سياح الجنس» إلى استغلال حرمان الشباب وإغراء اليافعين بممارسة الدعارة الذكرية.

الجنسية رداً على ذلك. ولكن حتى عندما يكون هو الفاعل، فإن كونه مجرد موضوع للتخيّل يدفعه إلى الإحساس بأنه هو الخاسر في نهاية المطاف، كما في «الخبز الحافي». وهذا التمثيل الاستعاري للصراع بين العالم العربي والغرب الكولونيالي ـ أو ما بعد الكولونيالي ـ بوصفه لقاء جنسياً ومعركة من أجل السيطرة، صوَّره الطيب صالح تصويراً رائعاً في **موسم الهجرة إلى الشمال**. ويمكن العثور على الكثير من النظائر «المثليين» بمضامين رمزية ثقيلة في أدب كتاب «تقدميين». فجمال الغيطاني في قصته القصيرة «هذا ما جرى للشاب الذي أصبح فندقياً»[٤٣] يقدم خريجاً جامعياً شاباً يحلم بالعمل دبلوماسياً ولكن لا مستقبل له كموظف يساعد بلده في مصر ـ السادات في زمن الانتفاضة. فيختار على مضض العمل في فندق ذي خمسة نجوم من فنادق القاهرة تملكه شركة عابرة للقوميات. الشاب غافل عن مظهره الخارجي الوسيم الذي يلاحظه مدير الفندق المصري. ويعمد هذا الأخير إلى وضعه استراتيجياً عند مدخل المطعم، ولا يريد منه سوى مساعدة الضيوف على التوجه إلى موائدهم مقابل راتب مريح. وعندما تحاول امرأة هولندية ثم سيدة أميركية عجوز لفت انتباهه، يوضح المدير أن من الضروري إرضاء الزبون، ومرة أخرى يوافق الشاب على مضض. ثم يحاول سعودي أن يغويه حيث ينشد له شعراً ويقرص خديه ويعرض عليه ساعة ذهبية يرفضها بقوة. ويحاول المدير الذي استبد به الغضب أن يقنعه بأنه لا يعرف مصلحته، مصلحة الفندق، مصلحة البلد. فهم أنفقوا ستة عشر مليوناً على هذه العمارة وهم يتصلون هاتفياً كل يوم. وإزعاج سيادته يمكن أن يؤثر على علاقاتنا. ثم يسأله مم يخاف، وما إذا كان يظن أنه سيحمله على فعل أي شيء لا يريد فعله؟ والجواب طبعاً لا، إذ يمكن ملاقاته بملابس نوم نسائية. ويرفض الشاب ويستقيل لكن الشرطة توقفه في اليوم التالي لإبلاغه أن «بصمات أصابعه في كل مكان من الغرفة ١٧٧»[٤٤]... وهذه الاستعارة التي لا تتسم بقدر كبير من الذكاء عن تعهير مصر للغرب ودول الخليج، يمكن العثور عليها أيضاً في أعمال صنع اللّه إبراهيم مثل **اللجنة وشرف**.

فرواية صنع اللّه إبراهيم الأخيرة **شرف** (١٩٩٧) تحمل اسم بطلها الذي ينطوي على قدر كبير من الرمزية. وهي عودة إلى النوع المسمى «أدب السجون» الذي نشأ في

---

(٤٣) في: **رسالة البصائر في المصائر**، القاهرة: مدبولي، ١٩٩١ (الطبعة الأولى، ١٩٨٩).

(٤٤) **رسالة البصائر في المصائر**، ص ٥٧.

الستينيات والسبعينيات. ولكن في حين أن بطل السبعينيات المثقف الواعي سياسياً كان يُسجن بوصفه خصماً، يبدأ شرف هبوطه إلى الجحيم بعد أن قتل بطريق الخطأ أميركياً حاول اغتصابه. وفي الفصل الافتتاحية يطوف شرف البالغ من العمر ٢٠ عاماً على محلات بيع الملابس في وسط القاهرة فاغراً فاه أمام الواجهات، التي تعرض علامات تجارية مثل سواتشيز وأحذية نايكي وبدلات أديداس الرياضية وسترات شوت، ملاحقاً بنظراته السائحات الشقراوات في تنوراتهن الميني ومتردداً بين شراء سجائر مارلبورو أو مشاهدة فيلم من أفلام شوارزينغر حتى يقترب منه أمام سينما ريفولي (وهي بالمناسبة مكان حقيقي يحوم فيه المثليون) «جون» الذي يعرض عليه بطاقة لمشاهدة الفيلم يرفضها شرف. ولكن بما أن جون غير معتاد على سماع كلمة «كلا» شأنه شأن «كل الأجانب الشقر في مصر»، فإنه في نهاية المطاف يقنع الشاب بقبول عرضه ثم يدعوه إلى بيته في حي الزمالك الراقي لتناول كأس. يعترف شرف بكونه محروماً من كل شيء، ويجيء الاعتراف على إيقاع أغنية لأم كلثوم فيها يأس ودعوة الحبيب إلى الذهاب معاً بعيداً، ويبدأ الخواجة الصامت في محاولة مداعبته[٤٥].

ويُري الأجنبي شرفاً مجلة من مجلات البورنوغرافيا ثم يحاول أن يضمه إلى صدره. وبينما يحاول شرف الإفلات يضرب الأميركي بقنينة ويقتله. هذا الاغتصاب المجهَض «للمصري البريء» يؤدي بشرف إلى السجن الذي تُفضح فيه حالات أخرى من الاغتصابات الاستعارية بالقدر نفسه الذي يتعرّض له البلد على أيدي القوى الخارجية والأجانب الأرذال. واللافت أنه في حين أن السجون كانت ساحة للاغتصابات المثلية أو العلاقات المثلية المديدة بين النزلاء في «واحة خرجة» في مجموعة صنع اللّه الأولى من القصص الصغيرة **تلك الرائحة**[٤٦]، فإن مثل هذه المشاهد غائبة مع شرف: البطل يفلت من الاغتصاب في السجن، وبرغم أنه، على ما يبدو، يقيم صداقة حميمة وحبية قوية مع أحد النزلاء فإن حبهما لا يؤدي أبداً إلى إشباع جسدي كما لو أن الرذائل كلها موجودة في الحقيقة خارج السجن برغم المهانة والحرمان اليوميين. وسيكون من الصعب ألاّ يلاحظ المرء بُعدَ المشهد الافتتاحي بُعداً مطلقاً عن الواقع: ما من مصري في العشرين من العمر سيكون من البراءة بحيث يسيء فهم المعاني التي تنطوي عليها

(٤٥) **شرف**، القاهرة، دار الهلال، ١٩٩٧، ص ١٩.

(٤٦) **تلك الرائحة**، القاهرة، دار شهدي، ١٩٨٦ (الطبعة الأولى، ١٩٦٦)، ص ٢٦، ٢٧.

دعوة الخواجة، والأكثر من ذلك أن موقفه الاغتصابي الفاعل الذي يدفع البطل إلى توجيه ضربته دفاعاً عن النفس، غير قابل للتصديق. فرمزية الكاتب الاستعراضية بإفراط والتي لا تشفع لها إلا نبرته التهكمية بلغة لا تُضاهى، تقوده إلى هذا المشهد المشكوك فيه: إن الغرب ببساطة «ينكح» مصر التي عندما تتحرك دفاعاً عن نفسها تُوضع في السجن. يا له من تغيير عن الشكوك الأولى التي أبداها الطيب صالح في الستينيات: حينذاك ثأر العربي الإفريقي المستعمَر من الخضوع السياسي بالتصرف كزير نساء محولاً قضيبه إلى سلاح للهيمنة الجنسية والانتقام. وفقدان الثقة بالحاضر ذهب في رواية التسعينيات إلى حد أن العربي هو الآن ضحية القضيب الغربي حتى على المستوى الاستعاري للعلاقات الجنسية.

ولكن لماذا تكون العلاقة المثلية هي الإطار المثالي لهذه التظاهرة؟ ستيفان غوث في معرض نقاشه لتواتر المقاطع الجنسية بصورة متزايدة في رواية الثمانينيات المصرية، يلاحظ عن صواب «أن المحرَّمات التي تُحطَّم ليست إلاّ محرمات جمالية، محرمات على مستوى ألسني. إذ يجب أن يكون من المباح الحديث عما يجري في الواقع المحيط، لكن هذا لا يعني الدعوة إلى نظام قيم أخلاقية يكون جديداً بحق بل على النقيض من ذلك: من زاوية المواضعات الجنسية التقليدية حتى المقاطع «البورنوغرافية» لا تكون إلاّ إيجابية. وهكذا لا توضع الأخلاق التقليدية في هذه المشاهد موضع تساؤل ـ في هذا الوقت ـ، بل كل ما يجري هو تجذيرها»[٤٧]. هل يكون مستغرباً إلى هذا الحد أن توظيف الاتصال المثلي كدليل على الانحطاط بهذا الشكل يمكن أن يُعثر عليه في أدب الكتابات اليسارية؟ لقد حذَّرت حنه أرندت من المضمون الرجعي المهول لبحث الثوريين عن النقاء...

الرغبة غير المرئية

يمكن اقتراح مسارات افتراضية محضة لتفسير التحفظ الذي تتسم به الموضوعات المثلية في الأدب الحديث بالمقارنة مع الأدب الكلاسيكي. ومن الواضح أن المسار الأول الذي ينبغي اتّباعه هو العلاقة المتينة بين فعل الكتابة والسياق

(٤٧) Guth, 1995, p. 129.

الاجتماعي ـ السياسي الذي تُمارَس فيه. والكتّاب العرب المعاصرون، أكانوا مؤيدين أو معارضين أو محايدين إزاء القوة السائدة، لا يمكن أن يغيب عنهم أن السلطة (أو المعارضة) تتوقع من كتاباتهم أن تحمل قيمة يُقتدى بها، ويمكن بالتالي أن يقعوا تحت طائلة الاتهام بإفساد المجتمع إن هم أخفقوا في هذه المهمة. فالرقابة والرقابة الذاتية لا تنفصمان عن فن الكاتب في القرن العشرين، ولا يمكن للمرء أن يكتب ما يعرف أنه سيُمنع من النشر، أو أسوأ من ذلك: أنه يمكن أن يهدد حياته[٤٨].

ولكن، إذا أصبحت الرقابة شديدة التطير من ذكر المثلية فلأن الأخلاق العامة تغيّرت عنها في الفترة ما قبل الحديثة. إذ إن المعايير الأخلاقية الجنسية للمجتمعات العربية تطورت منذ المجابهة الكولونيالية مع الغرب، كما يبين عمل بروس دان حول مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين[٤٩]. فقيم غالبية المجتمعات العربية المتمدنة، التي جرى تمويهها على وجه السرعة بوصفها «عاداتنا وتقاليدنا»، هي اتجاهات أخلاقية جديدة بعض الشيء بدأت تتكوّن في فترة النهضة، وفي الحقيقة أنها كثيراً ما تتعارض مع التمثيلات الكلاسيكية (أو بالأحرى ما قبل الحديثة) كما يجسدها الأدب لأولئك الذين يُباح لهم طيف أوسع من الرغبة الذكورية. كما أن هذه الأخلاق «الحديثة» تتعارض جزئياً مع التمثيلات والممارسة الشعبية للفحولة (التي لا ترى ضيراً يُذكر في الاتصال المثلي بدور الفاعل) التي تُدان بخفة بوصفها من تركة التخلف والجهل وانعدام التعليم. فالقيم المطبّقة حديثاً هي بناء إصلاحي ناجم عن لقاء الأخلاق الإسلامية النظرية على صعيد المشاعر الجنسية الطبيعية وتأثير السيطرة الكولونيالية والرغبة في اعتماد معايير فكتورية عنواناً لـ «الحضارة». وينبغي أن نتذكر أنه قبل ١٥٠ عاماً فقط

(٤٨) بما أن موضوع هذه المقالة هو «الأدب العربي»، وأن فهمنا لهذا المفهوم يعني أننا ينبغي أن نقصر أنفسنا على الأعمال المكتوبة باللغة العربية، فإننا لن نتناول المثلية التي يذكرها مؤلفون عرب يكتبون بالفرنسية أو الإنكليزية. ولكن حريتهم في الكلام واستخدامهم الجاد وغير المعقد لتفصيلاتهم الجنسية (انظر بالفرنسية: روايات راشد و. أو بالإنكليزية رواية رابح علاء الدين *Koolaids*)، يشيران إلى أن هؤلاء الكتاب يشعرون بأن العربية غير قادرة على نقل مثل هذه الحرية. لكن ينبغي التوثق مما إذا كان الإحجام عن استخدام العربية هو مجرد خيار تكتيكي من جانب الكتاب الذين يريدون بصورة مشروعة أن يكونوا مقروئين لا ممنوعين، أو أن علاقة جُرحية أعمق باللغة العربية تفسر هذا الإمساك.

(٤٩) Dunne, 1996.

عندما قام محمد علي بمنع «الغوازي» من تقديم رقصاتهن «الخليعة» أمام الجمهور، حل المتخنثون «الخوَلات» محلهن قانونياً وأخذوا يؤدون وصلاتهم في الأعراس وفي المقاهي نتيجة الإحساس وقتذاك بأن الرجال الذين يتخلون عن فحولتهم سبب أقل للفتنة من تصرف النساء بحرية واستعراض مفاتنهن. فكان الفضاء العام حكراً على الرجل، كما أن «الخناث» أو المثلية السلبية «الأُبنة»، برغم النظر إليها بوصفها مرضاً، كانت من حقوق الرجل الثابتة في التخلي عن رجولته، في حين أن المرأة لا تستطيع أن تدعي ما لا تملكه. وكان «تحديث» المجتمع ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر يعني إقصاء المثلية عن المضامير المعترف بها، والتي يحق للرجل أن يؤكد فيها فحولته (حتى ولو بصورة غير مشروعة) والتخلي عن تسامح كان الأوروبيون يشجبونه بوصفه «رذيلة الشرق» بامتياز (أكان ذلك باستهجان من جانب الحكام البريطانيين أو باستغراب تشوبه الحيرة من جانب الرحالة الفرنسيين). وفي الأزمنة الحديثة جرى أخيراً «تطبيع» المشاعر الجنسية بأشد الطرق جموداً بينما شهدت القيم الغربية المرجعية على ما يُفترض في مجال الأخلاق الجنسية، تطوراً هائلاً. لكن الحكومات والقوى السائدة والإعلام، وبكل تأكيد الكثير من الكتاب ـ الذين ينتمون بالضرورة إلى «الأقلية الواعية والمتعلمة» ـ، يشعرون بأن «عبء رجلهم المتعلم» يجعل من واجبهم إدانة عيوب المجتمع ومفاسده (مفاهيم يبدو أنها تشمل المثلية) وأنهم ينبغي أن يساهموا، من خلال الأدب، في المهمة المقدسة لإصلاحه. والمفارقة أنه حتى عندما تؤكد هذه الأخلاقوية السائدة نفسها كتعبير عن الهوية أو «الأصالة» العربية ـ الإسلامية، فإن القيم الأخلاقية التي تُتخذ مرجعاً هي القيم التي أنتجها الغرب ثم بدأ يضعها موضع تساؤل منذ الستينيات. . . ومن المتوقع تماماً أن يلتزم تحليل الناقد غالي شكري لـ «أزمة الجنس في الرواية العربية»[٥٠] جانب الصمت المطبق حول موضوع المثلية: الأدب الحديث يعطي الأولوية لتنظيم ممارسة الرجل لفحولته وعلاقته بالمرأة. فالدفاع عن المساواة بين الجنسين والدعوة إلى جنس طبيعي و«أسلم» بين الرجل والمرأة يكون منفصلاً عن ممارسة الذكر المهيمن لسطوته بلا حدود، يبدوان على مستوى سطحي غير قابلين للتوفيق مع الاهتمام المتعاطف مع الجنس غير الطبيعي (أو بكل بساطة أي نوع من

(٥٠) غالي شكري، ١٩٦٢/٧١.

الجنس «الحقيقي»، لأن السطوة والهيمنة تكادان تكونان عنصرين لازمين من العناصر المكونة للمخيلة، أكانت لامثلية أو مثلية، حيث تكون خصوصية المثلية الذكرية مجابهة بين طرفين مهيمنين على ما يُفترض، كما جرى بحثه سابقاً بصورة مناسبة في مسرحية سعد اللّه ونوس).

كما أن الرقابة تُعَد نتيجة للطابع الجماهيري الذي اكتسبه التعليم. ويشير نجيب محفوظ إلى الطبيعة المختلفة للأدب الكلاسيكي والأدب الحديث قائلاً ما معناه أن الأدب العربي الكلاسيكي كان أدب أحاديث ممتعة في الليل مع الأصدقاء، وكان مقصوراً على المجالس الخاصة. ولم يكن هناك ناشر ولا وسائل إعلام. فلقد كان أبو نؤاس والحسين بن الضحاك وندماؤهما يتسامرون ويلقون القصائد. وفي مصر القرن العشرين كان العوضي الوكيل وحلقته ينظمان حتى قصائد «أكثر سخونة» ولكنها لا تُنشر. وأكد محفوظ أن هذه الأشياء لم تختف ولكنها ظلت في المجالس الأدبية الخاصة. ولدى كل الشعراء الكلاسيكيين (الجدد) أشعار تنتمي إلى هذا الجنس، حتى حافظ إبراهيم (. . .) ولكن عندما يجمع الشعراء ديوانهم يقمعون مثل هذه القصائد (. . .). فإن نشر الأعمال في العصر الحديث يفرض رقابة ذاتية (. . .) والناشرون يريدون من الكتّاب أن يحترموا الرأي العام والقيم الدينية[٥١].

والروائية هدى بركات تقترح مساراً آخر مشيرة إلى أن الرواية العربية تعاملت زمناً طويلاً مع الوضع الاجتماعي، مع فساد المجتمع، فقدان القيم، أنموذجية الشخصية في المجتمع. فالشخصية نموذج أصلي يمثل طبقة اجتماعية، جماعة. وما على المرء إلا أن يتابع أخلاق البطل المصري. ويا للمعاناة التي يعانيها بسبب أخلاقه! إنهم أنبياء صغار. فالاهتمام بالوضع البشري ظاهرة جديدة نسبياً. والأدب العربي يتعامل الآن مع الطريقة التي يواجه بها الرجل نفسه، وليس مجرد الطريقة التي يواجه بها المجتمع. وهذا التغير في المنظور يمكن أن يفتح مجالاً جديداً لتحليل المشاعر الجنسية الإنسانية.

ولكن تبقى نقطة واحدة: الإحساس المشترك في المجتمعات العربية الكلاسيكية والحديثة على السواء، بأن الكشف عن عجز المرء عن الامتثال للمعايير، أو أسوأ من

(٥١) مقابلة شخصية مع نجيب محفوظ.

ذلك: المطالبة بفضاء من الحرية لممارسة معايير المرء الأخلاقية، جريمة أكبر بكثير من إشباع ذوق المرء في الخفاء ما دام يبقي ذلك مستوراً. ويمكن الاستشهاد لما يفيد ذلك بالحديث النبوي الذي يشير إلى العفو عن الأمة كلها إلا أولئك الذين يجاهرون بأفعالهم التي سترها لهم اللّه[٥٢]. وهذا ما أسماه ستيفن أ. موراي عن صواب «إرادة المرء في ألاّ يعرف» (Murray/Roscoe, 1997, 14-54)، وهو سبب واضح لعدم نشوء حركة مثلية مشابهة للحركة التي ظهرت في الغرب: أفراد يريدون أن يعرفوا كل شيء عن أفراد آخرين، ولكن المجتمع بصفة عامة يحبذ ألاّ يرى «شيوع الرغبة». ويبدو أن الأدب الحديث يقبل الامتناع عن رفع القناع ليبقى الشرف سالماً. ولكن كل مجتمع بحاجة إلى أن يفرز «فضاء التجاوز» الخاص به. والغياب النسبي للمثلية في المجال الأدبي العربي ما زال بحاجة إلى دراسة. ويمكن تفسيره جزئياً بالرقابة والعلاقة المتينة بين فعل الكتابة والقوى السائدة. وكما جرى توكيده في هذه المقالة، فإن الاتجاه الحالي في المجتمعات العربية الحديثة نحو الانكفاء وراء هوية عربية ـ إسلامية متَخَيَّلة تتحدَّد أساساً بلغة معايير جنسية متزمتة تدين الإيروتيكية المثلية بالضرورة، هو اتجاه بعيد عن كونه التزاماً عميقاً بانبعاث ثقافي يشتمل على استطلاع كل القيم التقليدية الحقيقية، وإعادة تحديدها، بما فيها القيم الجمالية والأخلاقية التي كانت هذه المجتمعات متسامحة معها أو كانت تضخّمها. ولكن بمقدور المرء أن يتساءل أيضاً إن لم تكن المجتمعات العربية بدأت تحيل «وظيفة التجاوز» هذه إلى العالم الغربي الذي بات الاحتكاك به شاملاً اليوم، وبذلك إعفاء نفسها من مهمة إنتاج تجاوزها الخاص بها، واستهلاك آخر مستورَد، ممتع وسهل الإدانة على السواء كمثال على «الفشل الأخلاقي» للغرب متى ما كان ذلك ضرورياً، وإذا كان ضرورياً.

لقد بدأ الأدب العربي الحديث يهدم جدار الصمت ويدرج بصورة متزايدة مقاطع

(٥٢) هذا «الحديث» من صحيح مسلم، ٥٣٠٦: حدّثني زهير بن حرب ومحمد بن حاتم وعبد بن حميد، قال عبد حدّثني وقال الآخران حدثنا يعقوب بن إبراهيم حدّثنا ابن أخي ابن شهاب عن عمّه قال: قال سالم سمعت أبا هريرة يقول:
سمعت رسول الله ﷺ يقول كل أمتي معافاة إلا المجاهرين. وإن من الإجهار أن يعمل العبد بالليل عملاً ثم يصبح وقد ستره ربه فيقول يا فلان قد عملتُ البارحة كذا وكذا وقد بات يستره ربه فيبيت يستره ربه ويصبح يكشف ستر اللّه عنه. قال زهير «وإن من الهجار. . .».

صريحة جنسياً في الخطاب الروائي. لكن هذا الانفتاح لا يمكن أن يُنجز كاملاً ما لم يقترن ببحث غير مقيد عن كونية الإنسان وتعقيده، ومعرفة أحسن بثقافة المرء نفسه. وشكُّ المرء في نفسه خطوة لازمة نحو بلوغ سن الرشد، ولا ريب في أن التشكيكات الأولى بأنماط الرجولة القديمة ضرورة لعلاقات أفضل بين الرجل والمرأة! وإن بناء معايير جديدة ينبغي ألاّ يتجاهل (ولا يمكن أن يمحو) الزوايا الأكثر ضبابية في الرغبة الإنسانية.

فريد شوقي:
فتوة، رب عائلة، نجم سينمائي

وولتر أرمبراست

كان الممثل المصري فريد شوقي الذي بدأ حياته السينمائية في الأربعينيات وازدهرت في الخمسينيات، شخصية نموذجية في إيجاد صور جديدة للذكورية. فقبل الخمسينيات كانت الشخصيات الرجولية في الأفلام المصرية ومجلات أهل الفن ترتبط عادة بنمط حياة بورجوازي، على الطريقة الغربية. وكانت الشخصيات المتأنقة هي السائدة حتى عندما كان مطلوباً منها في بعض الأحيان أن تبذل مجهوداً عضلياً أو حتى أن تخوض معارك. ومع تبلور شخصية شوقي الشعبية على امتداد عقد الخمسينيات، اختلفت صورته السينمائية عن المَثَل الحساس نسبياً في السابق. فلقد كانت شخصيات شوقي خشنة ونشيطة جسدياً. وقام كنجم سينمائي بدور ميكانيكي السيارات والصياد والجندي والعامل اليدوي. وكانت هذه الشخصيات موجَّهة عمداً إلى الجمهور «الشعبي» أو جمهور الطبقات الدنيا. وعندما أصبح شوقي نجماً، اكتسب طراز ذكوريته بكل سهولة أنماطاً تقليدية من «الشرف والعار» الشرق أوسطيين، حيث يدافع الرجل عن الشرف الجمعي في المجال العام بينما تبقى المرأة داخل الحيز المنزلي المحاط بالحماية.

في الوقت نفسه، كانت حياة شوقي الفنية في الخمسينيات (العقد الذي صاغ فيه صورته الشعبية في إطار صناعة السينما المصرية المتسعة بوتائر متسارعة) مثيرة أكثر مما قد يوحي به مجرد تطابق بين الرجل والنمط الذكوري. فبادئ ذي بدء، لم تحلّ شخصيته الشعبية قط محل المَثَل البورجوازي الأنيق، بل تعين إرساء ذكورية شوقي

بالارتباط مع ذكوريات أخرى في وسائل الإعلام، حيث إن الشهامة والحمائية الجنسية وتصوير مهن الطبقات الشعبية على أنها مهن بطولية، كانت أقل وضوحاً بكثير. وكان عليه أن يعرِّف نفسه وفق المفاهيم السائدة للذكورية المصرية على الشاشة، وضد مثل هذه المعايير في آن واحد. كما لم يكن شوقي في موقع أمثل لتبوؤ مكانة جديدة تمثّل «الفحل». ويمكن الجدال على نحو أكثر معقولية بأن عمر الشريف، من بين آخرين، كان فتى ملصقات أصلح في منتصف الخمسينيات لشخصية وطنية مصرية حيوية وشابة. وعمر الشريف، وهو أنيق بما فيه الكفاية للقيام بدور الجنتلمان البورجوازي ولكنه خشن بما فيه الكفاية لارتداء جلابية الفلاح أو ركوب حصان، «اكتشفه» المخرج يوسف شاهين وقذفه على الفور إلى النجومية المحلية حتى غادر مصر إلى هوليوود في الستينيات. على النقيض من ذلك، كان على فريد شوقي أن يكسب شهرته ببطء نسبياً. وبرغم أنه كان نشيطاً في المسرح قبل أن يدخل عالم السينما، فإن أحداً لم «يكتشفه» كنجم سينمائي. وتعين على شوقي أن يحول نفسه، وأقحمته عملية تحويل الذات بصورة مباشرة في إعادة تحديد عريضة للذكورية كانت التمثيلات الإعلامية هامة فيها.

وكان من الأدوات الحاسمة في هذا التحول، مفصلة صورته بصورة مساعدة عبر وسائل أخرى غير السينما، وعلى الأخص مجلات النجوم. وصور شوقي المساعدة هذه بالأساس هي التي يعالجها هذا المقال. فمجلات النجوم تتخذ من شخصية شوقي الخشنة منطلقاً لخلق شخصية أكثر تعقيداً وتناقضاً بكثير. وهو عندما أصبح نجماً في السينما التجارية المصرية، كان قادراً في آن واحد على استحضار النزعة التقليدية الموجهة نحو سيطرة الرجل على حياة المرأة الجنسية، ونقيضها الذي هو مَثَل أعلى للزواج الاجتماعي القائم على المساواة بين الرجل والمرأة. والنجومية، برغم الكثير من الذم الذي يوجَّه إليها بسبب سياقها التجاري، كانت أداته المثلى لشق طريقه عبر هذه المنعطفات المتضاربة.

ظهور الوحش

وُلِدَ فريد شوقي في حوالى ١٩١٩ وتوفي في ١٨ تموز/يوليو ١٩٩٨، بعد حياة مديدة وزاخرة في السينما المصرية. وكان يوسف وهبي، وهو من كبار الفنانين في

المسرح والسينما المصريين خلال مراحلهما الأولى، قد عرض على شوقي مكاناً في فرقته، ولكنَّ والدي شوقي لم ترق لهما فكرة أن يعيش ابنهما حياة الممثل التي تفتقر إلى الاستقرار. فوجد له والده وظيفة في «مصلحة الأملاك». لكن رغبة شوقي في التمثيل ما كانت لتُكبَح، وعمد إلى تأسيس فرقة هواة، هي فرقة الاتحاد الوطني المؤلفة من موظفين بيروقراطيين. وهكذا كان بمقدوره البقاء على المسرح، وإن لم يكن في السوق تماماً.

ثم جاءت في ١٩٤٦ خطوة كبيرة نحو احتراف فن التمثيل بفتح مدرسة تمثيل ترعاها الحكومة، هي معهد التمثيل العالي بإشراف وزارة الشؤون الاجتماعية. كان هناك، بالطبع، الكثير من الممثلين المحترفين في مصر، بعضهم يعمل منذ عقود، ولكن وجود ممثلين محترفين لم يكن يعني احتراف التمثيل. ولكي يكون التمثيل مهنة حقيقية تليق بشاب من الطبقة المتوسطة مثل شوقي، كان بحاجة إلى موافقة رسمية. وكان الاستهجان الذي يلاقيه الرجال العاملون في مهنة التمثيل أقل، بطبيعة الحال، من نصيب النساء العاملات فيه. فالاحتراف المحترم (على النقيض من التمثيل من أجل المال الذي قد يؤدي أو لا يؤدي في نهاية المطاف إلى الشعبية والقبول الاجتماعي) كان يرتبط بقضية المأسَسة. ورعاية الدولة لمثل هذه المؤسسات كانت، في منتصف القرن على أقل تقدير، حجة قوية لصالح الشرعية[1].

فعند الامتحان لدخول المعهد العالي أثار فريد شوقي اندهاش كبير اللجنة وإعجابه، بحيث سُجِّل على الفور في الفرقة برغم أن ألفاً أو نحو ذلك من المتقدمين الآخرين يتململون في الخارج بانتظار فرصتهم.

ولكن المقطع يبيِّن أكثر من شوقي وهو يطري موهبته التي لا تُقاوَم. وحكايته تلخيص لحياته: جاء إلى الاختبار مستعداً لقراءة شكسبير ولكنه أثار إعجاب الممتحنين

(١) في مصر، لم يكن للدولة دور كبير في الإنتاج أو الإعداد السينمائي (بما في ذلك التمثيل) حتى الستينيات. ولكن الدعوات إلى تدخّل الحكومة في صناعة السينما أطلقت عملياً منذ بداية السينما المصرية في الثلاثينيات (شلش، ١٩٨٦: ٨٠ ـ ٨٥)، وشُكّلت نقابة للسينمائيين معترف بها رسمياً في عام ١٩٤٣ (المصدر السابق، ٨٥). وعلى النقيض من ذلك في الموسيقى كانت موارد حكومية تُرصَد لتدعيم هذا المضمار بحلول عقد العشرينيات (شوان ١٩٨٠: ٩٥)، وكانت الموسيقى موضوعاً إلزامياً في المدارس الحكومية بحلول ١٩٣١ (المصدر السابق، ٩٩).

بوصفه ممثل الأدوار كامل الأوصاف. ولاحقاً، رأى مخرجو ومنتجو غالبية الأفلام التي ظهر فيها حتى منتصف الخمسينيات، الشيء نفسه فيه: إنه ممثل شخصيات يقوم بأدوار ثانوية. ولكن شوقي لم يقبل حكمهم هذا ذات يوم.

وما كان إقدام فريد شوقي على إعادة بناء صورته الشعبية ليكون لافتاً لو انتقل بكل بساطة من تمثيل الأدوار إلى شكسبير أو إلى معادل راق آخر. وفكرة أنطونيو (أو أنتوني) لم تكن جديدة[٢]. فالأدوار والمسرحيات كانت أيقونات معترفاً بها في تقسيم ناشئ بين الفن الرفيع والتسلية التجارية. وشوقي، في شكسبير، ما كان ليشكّل سوى إضافة إلى شيء كان أصلاً في طور التكوّن، أو على أقل تعديل شيء كانت النخب الثقافية، وفي ما بعد الاستقلال صانعو السياسة الثقافية، يريدونه أن يتكوّن[٣]. وبدلاً من ذلك أراد شوقي أن يضفي احتراماً على شخصيات حُكم عليها بالبقاء في المراتب المتدنية من الهرم الثقافي الناشئ. وكانت شخصياته المعاد صوغها رجالاً فحولاً لا حول للنساء أمامهم ولا قوة، يخرجون منتصرين من أي معركة. وبالطبع، فإن مثل هذه الصورة تحفل من دون عناء بالدفاع عن شرف المرأة. وفي الخمسينيات حين كانت مصر حديثة الاستقلال عن السيطرة الاستعمارية، كان ذلك خطوة قصيرة من الدفاع عن شرف الرجل إلى الدفاع عن شرف الأمة. وتوجه شوقي توجهاً واعياً إلى مشاعر

(٢) أنطونيو صاحب العلاقة كان إما ترجمة لمسرحية شكسبير **أنتوني وكليوباترا** أو من مسرحية أحمد شوقي **سقوط كليوباترا** (١٩٥٤ [١٩١٧]) التي يرد فيها مارك أنتوني في قائمة الشخصيات على أنه «مارك أنتونيس»، ولكنها في المتن تسمي الشخصية باسم «أنطونيو». وكانت المسرحيتان متميّزتين عن المسرح الشعبي المزدهر في الثلاثينيات.

(٣) ما إذا كان هذا قد تبلور فعلاً مسألة أخرى. تشير فرجينيا دانيلسون (Virginia Danielson) (١٩٩٦، ١٩٩٧) إلى أن المفاهيم الغربية للفوراق بين الراقي والهابط في الفن لا يمكن إسقاطها على الممارسات الثقافية المصرية. وفي الوقت نفسه، لا ريب في أن الحداثة توجد أحكاماً قوية لتحديد المعايير الثقافية. وحتى إذا كانت أم كلثوم أو محمد عبد الوهاب، على سبيل المثال، لا يعني كلاهما شيئاً بوصفه موازياً ثقافياً للموسيقيين الغربيين يحدد في نهاية المطاف بوصفه معياراً، فإن الكثير من التعليقات الثقافية خلال حياتهما وبعد مماتهما حاولت أن تفعل ذلك على وجه التحديد. تويتشيل (Twitchel) (١٩٩٢) وليفاين (Levine) (١٩٨٨) يشيران إلى أن المعايير الثقافية حتى في سياق أميركي لم تحدَّد إلاّ في عهد قريب نسبياً. فإن شكسبير، على سبيل المثال، لم ينتقل إلى المستويات السامية لـ «الفن الراقي» إلاّ في مطالع القرن العشرين. وجرت عمليات مماثلة في مصر طوال القرن العشرين.

الطبقات الشعبية، وأصبح في مرحلة معينة من حياته الفنية «ملك الترسو» (ملك المقاعد الرخيصة)، كما كان يقول عن نفسه.

لم يكن رجال شوقي الفحول مجرد نسخ من قصص جون وين أو أي أنماط أخرى من الفتوة في السينما الأميركية. وكان من أكثر الانتقادات شيوعاً للأفلام المصرية ـ ومن أكثر الأسباب شيوعاً لرفضها ـ أنها اشتقاقات من النماذج الغربية. صحيح، بالطبع، أن الكثير من الأفلام المصرية مصنوعة على نمط الأفلام الأميركية، ولكنَّ درجة كون الأفلام المصرية نسخاً مقصودة من نماذج أجنبية، على النقيض من إعدادها لتنسجم مع الخصائص المحلية، درجة يُبالغ بها عادة (مثلما أن درجة ما تسرقه هوليوود من القصص حيثما أمكنها السرقة درجة يُستهان بها عادة). ولقد كانت هناك طرق هامة صنع بها شوقي صورته لتناسب صورته هو نفسه والفترة التي برز فيها اسمه على السواء. ولا يتبدى هذا إلاّ إذا نظر المرء إلى نطاق عمل شوقي بمعنى موسَّع. فإن صورته لم تكن إلاّ في جزء منها نتاج الأدوار التي قام بها في السينما. وكانت العوامل الأخرى التي أنجبت «ملك الترسو» هي، أولاً، قدرته على التحكم ببعض جوانب الإنتاج في أفلامه، وثانياً، الوسائل المساعدة التي رُوِّجت صورته من خلالها وخاصة مجلات النجوم. والمفارقة أن العنصر الذي يربط هذين العاملين في حياة شوقي كان امرأة. بكلمات أخرى، إن الحاسم في بناء شوقي بوصفِهِ فحل السينما المصرية الأول في الخمسينيات، كان علاقة الممثل بامرأة.

سأعود إلى هذه المسألة بعد قليل. وعليَّ أولاً أن أبدد قلقاً قد يكون متنامياً في أذهان القُراء المطلعين على حياة شوقي الفنية، وهو أن فريد شوقي «ملك الترسو» وأحياناً الأيقونة القومية، ليس بالضرورة فريد شوقي الذي يخطر فوراً على البال. ولقد كان «ملك الترسو» لقب شوقي الأثير وعنوان سيرته الذاتية التي صدرت في عام ١٩٧٨. ولكن لقب شوقي الأكثر شيوعاً ربما كان «وحش الشاشة». فعلى امتداد سنوات كان دور شوقي المعهود ليس دور الشهم البارع، حامي حمى المرأة والوطن، وإنما دور الشرير ـ وفي أحيان ليست قليلة ـ الشرير القابل للتوبة بوصفه ضحية دفعته الظروف أو الآفات الاجتماعية إلى طريق الضلال. ولفريد شوقي مسلسل طويل قام فيه بأدوار البلطجي الفظ والمجرم التافه والمتبطر من أبناء الذوات والمبتز ومهرب المخدرات. وفي سلسلة مقالات نُشرت عام ١٩٥٧، وصف شوقي

حياته بوصفه «وحشَ الشاشة» انطلاقاً من أدوار لعبها.

لقد كان شوقي في الحقيقة من أغزر الممثلين إنتاجاً في تاريخ السينما المصرية. وحين ذكرتُ اهتمامي به لمخرج مصري أجاب الرجل «على الأقل، بقي شوقي دائماً في السوق». لم يكن المخرج من محبي شوقي وقال ذلك على مضض. ولكن «البقاء في السوق» كان قولاً يفي الحقيقة حقها. وبحسب **موسوعة الممثل في السينما المصرية** (قاسم ووهبي ١٩٩٧)، فإن أكثر الشخصيات إنتاجاً في صناعة السينما المصرية هما: محمود المليجي وفريد شوقي. ويسجل لرصيد المليجي ظهوره في ٣٣١ فيلماً مصرياً ولشوقي ٢٧٥ فيلماً. ولا أحد آخر يقرب من هذا الرقم.

حياة محمود المليجي الفنية تقدم تعارضاً لا يخلو من العِبَر مع حياة فريد شوقي. فلقد كان المليجي أيضاً ممثل أنماط تخصّص بدور الشرير. وفي فيلم بعد آخر، كان المليجي حاضراً ليُقهَر ـ على يد فريد شوقي ـ في العديد من الأعمال الشهيرة. ولكن المليجي كان، وظل ممثل أدوار من حيث الأساس، لم يمثل على الضد من الأنماط المعهودة إلاّ لماماً، ولم يكن قط شخصاً يمكن بناء فيلم حوله، في حين تحوّل شوقي من «وحش الشاشة» إلى «ملك الترسو».

البحث عن امرأة

أشرتُ إلى أن تحول فريد شوقي ارتبط بعلاقته مع امرأة. كانت هذه المرأة هدى سلطان التي ظهر معها في أفلام كثيرة. وحين تزوجا في عام ١٩٥١ كان شوقي في ذروة أيامه كـ «وحش الشاشة». واعتُبر ممثلاً شاباً واعداً وقيل الكثير عن كونه من أول خريجي معهد التمثيل العالي. لذا، كان النقاد يأخذون عليه شخصيته السينمائية الرتيبة. وكان من الانتقادات المعهودة مقال نشرته مجلة **الكواكب** عام ١٩٥٧. إذ شكا المقال بمرارة من ركود السينما المصرية، وأُلقي قسط كبير من المسؤولية عن هذا الركود المزعوم على عاتق الممثلين. وكان المقطع الذي تناول شوقي في المقال لاذعاً تماماً.

ولم يكن هذا مشجعاً للشاب الذي جاء إلى اختباره للمعهد العالي مستعداً لقراءة شكسبير. وبالطبع، كان من المتعذر رؤية الصورة الأكبر لحياة شوقي الفنية وقت كتابة هذا المقال في مجلة **الكواكب**. فبحلول كانون الثاني/ يناير ١٩٥٧ لم يمثل على الضد من دور الشرير المعهود إلاّ مرّات قليلة، ولكنه كان قطع شوطاً بعيداً في عملية تحويل

نفسه التي أثّرت أدواره المتكررة كـ «وحش الشاشة» ببُعد فني إضافي وصنعت منه في نهاية المطاف شيئاً آخر تماماً.

ولكي يتحول إلى بطل عمّالي يمكن اعتباره على نحو معقول «ملك الترسو» وليس مجرد شرير من طراز محمود المليجي، كان عليه أن يكون شهماً. فالكثير من أدوار الشرير التي قام بها شوقي جعلته يبدو فتوّة أو خطراً، ولكن أدواره نادراً ما حولته إلى شخصية محبوبة أو حتى قابلة للهداية والإصلاح. وعلى سبيل المثال، في فيلم «ابن الحارة» الذي أُنتج عام ١٩٥٣، يقوم بدور أريستوقراطي مدلس جبان يحاول فرض نفسه على ابنة عمه. وفي النهاية يجهض مكيدته مهندس شاب أنيق يظفر بالفتاة ويفوز بمسابقة لبناء مساكن شعبية حديثة لأهل الحارة الطيبين. ومن بين ضربات شوقي العديدة في دور الشرير، مشهد في فيلم «حميدو» ينتمي بلا ريب إلى صالة مشاهير «وحوش الشاشة» على مرّ الزمان. ففي هذا الفيلم يغوي شوقي صديقته غير المتزوجة فتحبل منه، وبدلاً من أن يصون شرفها يستدرجها إلى نزهة نهرية ويرميها من القارب. وكانت الممثلة التي قامت بدور الصديقة الحامل زوجته هدى سلطان.

وإذا كان أضخم جسدياً من أن يكون كوميدياً، وترسخت صورته في قالب محدد على أية حال، فإن محاولته للتحول إلى شخصية ذكورية قوية ربما كانت الاستراتيجية الأكثر بداهة التي كان عليه اتباعها. وفي الأدب الأكاديمي حول الشرق الأوسط، كثيراً ما توصف البيئة الثقافية التي حدد شوقي فحولته في إطارها بأنها جزء من مركب «الشرف/ العار». فالرجل والمرأة ينظران إلى نفسيهما في علاقة تكاملية: شرف الرجل وأهله يرتبط ارتباطاً متأصلاً بعار المرأة الجنسي. ويشغل الرجال دائرة عامة يكون الشرف «مسقطاً» عليها بينما تكون النساء جزءاً من «دائرة مقدسة» عائلية تجب حمايتها (بوردو Bourdie ١٩٦٥). وبرغم انتقاد ومفصلة الفائدة التحليلية لمركب الشرف/ العار من منظورات مختلفة[٤]، فإن قيمة الشرف الذكوري التوكيدي الذي «يغطي»

(٤) على سبيل المثال، يشكّك هيرتسفيلد (Herzfeld) (١٩٨٤) في جدوى معادلة الشرف/العار بوصفها سمة ثقافية شرق أوسطية تحديداً. ويجد كومب (Coombe) (١٩٩٠) إن أجندة بنيوية ـ وظيفية تخللت دراسات الشرف بعد مرور فترة طويلة على سقوط الوظيفية ـ البنيوية بوصفها نموذجاً أنثروبولوجياً. ويجادل أبو لغد (١٩٨٦) بأن تواضع المرأة يمكن أن يكون شكلاً من أشكال رأس المال الثقافي للتعبير عن القيمة السائدة للشرف. ويجد مينيلي (Meneley) أن تنافس المرأة على المكانة المرتبطة بالشرف يعمل بموازاة تنافس الرجل بدلاً من عمل هذا التنافس في إطار سيطرة الرجل.

ضعف المرأة، كانت (وما زالت) قيمة واردة بالنسبة إلى جمهور شوقي. وإن تكن هذه القيمة قد جرى التعبير عنها بأشكال مختلفة في بيئات اجتماعية متباينة ومن جانب رجال ونساء، فإن هذا لا ينتقص من إمكانية الإقرار العام بها. لذا، كان الشرف (وأحياناً عدمه، ولا سيما في المرحلة الأولى من حياة شوقي الفنية) كلمة مجازية في سردياته السينمائية الذكورية. ولكن حياة شوقي في السياق الأوسع لصورته الشعبية ـ في السينما والإعلام المطبوع على السواء ـ كانت جزءاً من إعادة تنظيم التراتبية الجنسية السائدة محرفة بوصفها «الشرف والعار». واستخدمت إعادة بناء التراتبية الجنسية هذه مصطلح الشرف حتى مع التغيّرات التي أخذت تطرأ على شكل العلاقة بين الرجل والمرأة ومضمونها.

وطبقاً لأكثر المعايير بداهة في منطق الشرف والعار، كان على فريد شوقي أن يتزوج بعيداً عن الأضواء وألاّ يسمح برؤية زوجته في الأماكن العامة. وفي الحقيقة، أنه قبل زواجه من هدى سلطان كان متزوجاً ـ على هذا النحو بالذات ـ من زينب عبد الهادي التي اقترن بها حين كان لم يزل موظفاً حكومياً في مصلحة الأملاك. وفي السيرة الذاتية التي نُشرت عام ١٩٧٨ كان شوقي رحيماً مع زينب عبد الهادي. فهما، كما يقول، انفصلا لأنها ببساطة لم تفهم حياة الفنان. وهو لم يكن حاقداً عليها، ويقول إنه أصبح يحترمها أكثر بعد طلاقهما (**شوقي**، ١٩٧٨: ١٦٤ ـ ١٦٦). ولكن في مذكرات نُشرت عام ١٩٥٧ كان شوقي أكثر مرارة بكثير بسبب ما عدّه محاولات زينب لعرقلة حياته الفنية. وقال إن زواجه الأول أُخرج سينمائياً في فيلم «المجد» عام ١٩٥٧ (**شوقي**، ١٩٥٧: ١٧).

تصف مراجعة لفيلم «المجد» (١٩٥٧) فيلماً يقوم فيه شوقي بدور ممثل شهير تُلحق به زوجته ظلماً فظيعاً ـ تتجاهل حياة زوجها الفنية وتقتل ابنهما بقلب من حجر في حادث سيارة، وأخيراً تدفع الرجل إلى تعاطي الكحول. وتنهار حياته الفنية انهياراً مريعاً حتى يقع في حب ممثلة رائعة الجمال (تقوم بدورها هدى سلطان) تنقذه من الانتحار وتحيي حياته الفنية. وقد وجد كاتب المراجعة قصة الفيلم التي يتنازل فيها رجل عن كل ما يملك لزوجته ثم يترك الأمور على حالها بعد تردي العلاقة بينهما، قصة بعيدة عن الواقع، ولكنه مع ذلك أثنى على أداء فريد شوقي.

كان ذلك تعليق شوقي العلني على زواجه الأول. وجاء التعليق عام ١٩٥٧ بعد

مرور ست سنوات على زواجه بهدى سلطان. ولكن مربط الفرس في عام ١٩٥١، أن الزواج من زينب عبد الهادي أخرى ما كان ليساعد حياة شوقي الفنية. وأنه لو فعل ذلك لربما استمر في القيام بدور الشرير الرتيب ولكان ذُكر بوصفه مجرد محمود المليجي آخر. وبدلاً من ذلك اقترن بهدى سلطان التي كانت تنتمي إلى البيئة الفنية نفسها.

كان تأثير زواج شوقي في صورته الشعبية تأثيراً متناقضاً. ومن أسباب ذلك أن هدى سلطان كانت ببساطة مُلْكية تجارية أثمن. ففي عام ١٩٥١ كانت على وشك أن تصبح نجمة أكبر منه بوصفها فنانة مكتملة تستطيع الغناء أيضاً. ومن بداية السينما المصرية في الثلاثينيات حتى أواخر الستينيات استأثر المطربون على الدوام بأعلى الأجور في عالم الفن. وبدأت هدى سلطان حياتها السينمائية في وقت واحد مع فريد شوقي، في عام ١٩٤٩، ولكنها ظهرت في أفلام أقل بكثير. ومنذ البداية أُعطيت، بحكم قدرتها على الغناء، أدواراً أفضل من أدوار فريد شوقي، وفي منتصف الخمسينيات كانت قريبة من القمة في عالمي الغناء والتمثيل على السواء. ويذهب أحد التقييمات إلى أنها كانت «ثانية أحسن مطربة في مصر» بعد أم كلثوم. صحيح أن مصدر هذا القول كان متحيزاً ـ فريد شوقي قاله (**شوقي**، ١٩٧٨، ٨٣) ـ ولكنه لم يكن رأياً مشتطاً بالكامل. فإن مقالة نُشرت عام ١٩٥٧ في مجلة **الكواكب** قدّرت مداخيل النجوم على أساس أجورهم بالساعات («نجومنا...» ١٩٥٧). ولا حاجة إلى الافتراض أن التقديرات كانت دقيقة تماماً لأن الممثلين والمنتجين على السواء كانوا، لأسباب عدة، لا يريدون بالضرورة أن يُكشف للرأي العام عن الاقتصاديات الحقيقية لصناعة الأفلام. ولكن إذا نُظر إلى المقالة بوصفها تقديراً تقريبياً لثروة النجوم النسبية فإن ثروة هدى سلطان بـ ١٦ جنيهاً مصرياً في الساعة، كانت تقريباً ضعف ثروة فريد شوقي الذي كانت مرتبته قرب قعر الجدول بـ ٨ جنيهات في الساعة[٥]. وعلى افتراض أنها كانت لم تزل تشق طريقها إلى القمة بحلول عام ١٩٥٧، حين نُشرت المقالة، وأن

(٥) أم كلثوم ومحمد عبد الوهاب اعتزلا السينما. وكانت أعلى الأجور تُدفع للمطرب فريد الأطرش بمئة جنيه مصري في الساعة. تليه ليلى مراد بخمسين جنيهاً في الساعة. وانضم عبد الحليم حافظ الذي كان وقتذاك نجماً صاعداً إلى فاتن حمامة، الفنانة غير المغنية الوحيدة بين النجوم الأربعة الأوائل، بـ ٤١ جنيهاً في الساعة. وبـ ١٦ جنيهاً في الساعة، كانت هدى سلطان مع عدة فنانين آخرين في المرتبة العاشرة، من حيث مستوى الأجور التي تُدفع للنجوم.

فنانين آخرين مثل ليلى مراد (مطربة مشهورة أخرى ظهرت في أفلام كثيرة) كانوا في طريق الهبوط، فإن هدى سلطان كانت حقاً تُعتبر في عداد النجوم.

بالطبع، أن أجور النجوم في الساعة الواحدة لم تكن القصة كلها. فلقد كان فريد شوقي يظهر في أفلام أكثر بكثير من هدى سلطان التي لم تمثل إلاّ في ٧٠ فيلماً (قاسم ووهبي ١٩٩٧)، مما يشير إلى أنها كانت ذات شعبية أكبر في شباك التذاكر، ولكنها كانت تعمل ساعات أقل بكثير. من جهة أخرى، لم تكن الأفلام مجالها الوحيد بل كانت تحيي حفلات غنائية وتنتج تسجيلات ويخصص لها وقت في الإذاعة على ما يُفتَرَض. وحين تزوج فريد شوقي وهدى سلطان كانا عزا دخلهما بالعمل المسرحي. لكن الأرجح أنه كان لدى هدى سلطان شكل آخر من أشكال الدخل، أو على أقل تقدير نوع من الدعاية التي ربما ساعدت في زيادة شعبيتها وبالتالي إمكانية تسويقها. كان ذلك الشكل هو الإعلان.

يكاد يكون من المؤكد أن فكرة ترويج المنتجات والأفلام - معاً أحياناً في علبة واحدة - جاءت إلى مصر من أميركا. ومجلات أهل الفن كانت صريحة تماماً حول ذلك[٦]. فعلى سبيل المثال يظهر الممثل وليام هولدن في إعلان عن سجائر «الجمل» (كامل)، ظهر في أحد أعداد مجلة فوتوبلاي الأميركية عام ١٩٥٤، حيث يقول: «إزاء هذا العدد الكبير من مدخني سجائر «الجمل» فكرتُ في أنها لا بُد من أن تكون جيدة! فجربتها، ووجدتُ لطفها المنعش ونكهتها الرائعة يناسبان ذوقي تماماً! جربوا سجائر «الجمل» بأنفسكم!». ويعرض إطار فوتوغرافي على يمين علبة سجائر «الجمل» صورة هولدن على الهاتف في لقطة من أحد أفلامه. ويقول نص آخر: «وليام هولدن، نجم فيلم «امرأة إلى الأبد»، اسم آخر على القائمة الطويلة من شخصيات هوليوود الذين يفضلون السيجارة الأكثر رواجاً في أميركا، «الجمل»! ومن الآخرين جون وين وإليزابيت سكوت ومورين أوهارا وألن لاد ومورين أوسلفان».

الممارسة نفسها اعتُمدت بالجملة في السينما المصرية. وعلى سبيل المثال روّجت «المونولوجست» ثريا حلمي (صاحبة الأغاني خفيفة الظل على المسرح وفي السينما)

(٦) برغم أن توتشيل (١٩٩٢) وليبزيتز (Lipsitz) (١٩٩٠) يشيران إلى طرق أقل وضوحاً بعض الشيء يمكن بها طمس الخطوط الفاصلة بين مضمون الثقافة الشعبية وتمويلها.

صابون ورد النيل في مجلة **الكواكب** واجدة فيه الكثير من المزايا الفريدة وخاصة عطره («ريحتُه الجميلة تعجبني»، ١٩٥١).

من المؤكد أن اقتصادات هذه الإعلانات في سياق مصري، موضوع يستحق التحليل برغم أن هذا المبحث ليس مجالها. كم دفع صاحب الإعلان؟ هل كانت هناك صيغة مقايضة ربما بين الموزعين ومنتجي الصابون ومواد أخرى - مزاوجة مغرية بين وجه معروف وأحد المنتجات -، يؤمل أن تسفر عن عائدات أكبر يحققها الفيلم من شباك التذاكر ومبيعات أوسع للمنتوج؟ ولكن من الواضح أن مثل هذا الإعلان كان يفضل عرض المرأة على عرض الرجل بأغلبية ساحقة لصالح الأولى. وقد يكون هذا دلالة على العلاقة المألوفة بين الشكل النسائي والتسويق التجاري، حيث تُصوَّر النساء بوصفهن أشياء ينظر إليها والرجال بوصفهم الناظرين المحدقين إيجابياً من حيث الأساس (مالفي Mulvey، ١٩٨٩).

برغم أني لم أعثر على أي إعلانات تظهر فيها هدى سلطان، فالمؤكد أن مثل هذا العمل كان سيكون من الخيارات المتاحة لها، مثلما كان لثريا حلمي، كما سبقت الإشارة[٧]. ولعل هذا كان سيزيد دخلها الضخم أصلاً من الغناء والتسجيل والتمثيل في الأفلام. ما يعنيه ذلك كله أنها في أوائل الخمسينيات عندما تزوجت من فريد شوقي، كانت أكبر منه. وكان هذا مشكلة محتملة أمام أي مشاريع ربما أعدها فريد شوقي لتحديد شخصيته الشعبية في شكل أكثر تعقيداً مما كان حتى ذلك الوقت. إذ كيف يتسنى له أن يكون هو «الرجل» وزوجته تكسب أكثر منه؟

كانت إحدى الطرق التي استخدم بها اختلال التوازن التجاري بينه وبين هدى سلطان لمصلحته، دخول مجال كتابة أفلامه وإنتاجها. وهو لا يقول أبداً بصراحة في سيرته الذاتية المنشورة عام ١٩٧٨ أو سيرته المنشورة عام ١٩٥٧، إنه تمكن من القيام بذلك لأن أموال هدى سلطان كانت في متناول يده. وأحسب أن هذا هو واقع الحال. وما لا يتطرق إليه الشك أن فريد شوقي لم يبدأ كتابة سيناريوهات الأفلام حتى

(٧) يبدو أن العمل الإعلاني كان يمارَس بحسب اجتهاد الممثلات/العارضات، وعلى ما يفترض بحسب اجتهاد الوكالة أو الشركة التي تنتج البضاعة المعلن عنها. واستخدمت الشركات الأجنبية والمصرية نجوماً محليين في إعلاناتها. وكان بعض الممثلات العاملات في الإعلان أقل شهرة من هدى سلطان والبعض الآخر نداً لها أو حتى متفوقاً عليها بمفردات القوة النجومية.

بدأت شركة الإنتاج التي أسسها مع هدى سلطان بإنتاجها. كان اسم شركتهما «أفلام العهد الجديد». والفارق بين عمل فريد شوقي السابق بوصفه شريراً والأفلام التي أنتجها وكثيراً ما كتبها، كان واضحاً على الفور. وكانت محاولتهما الأولى في عام ١٩٥٢ فيلم «الأسطى حسن»، الذي يبقى من الأفلام الكلاسيكية في السينما المصرية[٨]. ويقوم فريد شوقي فيه بدور رجل عمالي من حي بولاق الشعبي تغويه امرأة ثرية متهتكة من حي الزمالك، الذي لا يبعد عنه إلاّ مسافةَ عبور الضفة الأخرى من النيل ولكنه يختلف اختلافاً كبيراً بدلالاته الطبقية. وتقوم هدى سلطان بدور الزوجة. يصوّر الفيلم شوقي على أنه رجل ضعيف أخلاقياً وساذج ولكنه طيب في قرارة نفسه. ويكون في نهاية الفيلم راكبا عربية تقودها المرأة الغنية التي تدهس ابنه. ومن حسن الحظ يبدو أن الطفل على الأرجح يتماثل للشفاء الكامل، وهدى سلطان، الزوجة الطيبة في الفيلم، تقبل بسرور عودة زوجها إليها، ولكن ليس قبل أن تقتل المرأة الثرية، وبذلك تحرير شخصية شوقي من سحر مالها وحياتها الغريبة الباذخة.

كان فيلم «الأسطى حسن» اختراقاً سينمائياً للمخرج صلاح أبو سيف، الذي اشتهر بوصفه أهم مخرجي الواقعية السينمائية في مصر. وما عدا دور فريد شوقي في فيلم أبو سيف، فإن نمط واقعيته لم يلقَ ذات يوم اعترافاً واسعاً، ولكنه كان مع ذلك جزءاً من الحركة الواسعة نفسها التي كانت قوية بصفة خاصة في الخمسينيات. وكما يتوقع المرء من قراءة تحليل بنديكت أندرسن للأجناس الأدبية الواقعية، وخاصة الرواية (أندرسن Anderson ١٩٩١ : ٢٩ ـ ٤٠)، فإن الواقعية السينمائية كانت مناسبة لهدف بناء قومية. واتجه شوقي في وقت لاحق إلى أفلام لا تتخذ من الجماعة القومية أساساً ضمنياً للسرد فحسب، بل كانت أفلاماً قومية بصراحة. ولكن قبل أن يقدم شوقي

---

(٨) يقول فريد شوقي في سيرة حياته الثانية (١٩٧٨ : ١٥١)، إنه قام بإنتاج الفيلم. وكان ذكر عام ١٩٥٧ في مجلة **الكواكب** إنه أنتج الفيلم ليس كعمل من إنتاج شركة أفلام العهد الجديد، وإنما من إنتاج شركة «أفلام فريد شوقي وهدى سلطان» (شوقي، ١٩٧٨). ولكن عناوين نسخة الفيديو تقول إن المنتج هو المخرج صلاح أبو سيف، بحسب ما تقول **موسوعة السينما العربية** (بنداري وآخرون، ١٩٩٤). وحين عرض الفيلم لأول مرة ظهر فريد شوقي وهدى سلطان مع منتج الفيلم بطرس زوربانيلي (مجلة **أخبار مصورة**، ١٩٥٢). كان أبو سيف وشوقي صديقين حميمين في العلن، ولذا افترض أن ثلاثتهم عملوا، من دون شك على المشروع ـ الذي تتفق جميع المصادر على أن شوقي كاتبه ـ وأن الاختلاف بين ما نشر عن الفيلم وزعم شوقي بإنتاجه لا يشير إلى نزاع جدي.



إعلان فيلم «الأسطى حسن» (١٩٥٢) الذي لاقى نجاحاً هائلاً. وهو الفيلم الأول الذي قام فريد شوقي بإنتاجه مع الفنانة هدى سلطان التي تصدّرت صورتها الإعلان، بينما ظهر فريد شوقي، زوج سلطان في الفيلم وفي الواقع، زاوية أسفل الإعلان إلى اليسار، يقبّل المرأة الفاتنة التي قامت بأداء دورها زوزو ماضي.

على إنتاج فيلم قومي صارخ أعاد بناء شخصيته تدريجياً على امتداد خمسة أعوام من دون أن يتخلى تماماً ذات يوم عن دور الشرير الذي كان مصدر الرزق الأساسي، بل عمل على استكماله بصور بديلة. ولم تكن هذه كلها أفلاماً قام فيها بأدوار ذكورية إيجابية. وعلى سبيل المثال، كان أحد أفلامه المتميّزة فيلم «حميدو» الذي أُنتج عام ١٩٥٣ ـ الفيلم المذكور أعلاه قام فيه بدور مهرب مخدرات مقيت تماماً يحاول إغراق صديقته الحامل منه. وكان هذا عملاً كتبه فريد شوقي نفسه وأنتجه مع هدى سلطان[٩] ـ. ولكن حتى إذا كانت شخصية فريد شوقي في الفيلم بغيضة تماماً، فإن الفيلم كان إنتاجاً مثيراً أكثر من الأفلام المعهودة في تلك الفترة، واعتبر تصويراً ذا معنى لقضايا اجتماعية. وزعمت إيرس نظمي التي سجل فريد شوقي مذكراته معها أن بعض أفلامه (أفلام شوقي) كانت ترجمة فورية لقوانين شُرّعت من أجل حماية المجتمع. فبعد ثورة تموز/يوليو مباشرة في عام ١٩٥٢ صدر قانون يمنع تجارة المخدرات. فسارع شوقي إلى إنتاج فيلم «حميدو» الذي كشف مخاطر المتاجرة بهذا السم (شوقي، ١٩٧٨ : ١).

إن الأفلام الموجّهة ضد المخدرات لم تكن بحد ذاتها ابتكاراً جديداً حين أُنتج فيلم «حميدو»[١٠]. وعلى سبيل المثال في فيلم «طريق الشوك» الذي أنتج عام ١٩٥٠ يقوم حسين صدقي بدور ضابط شرطة في قسم مكافحة المخدرات. وتشير الإعلانات عن الفيلم إلى دور ذكوري نمطي يقوم به صدقي الذي كان من نجوم الجيل السابق لجيل شوقي. ويظهر صدقي في بدلة أنيقة، بطلاً عفيفاً خيّراً بطبيعة الحال. «حميدو» لم تكن لديه شخصية كهذه. ويظهر في الفيلم فريد شوقي ومحمود المليجي على السواء، وكلاهما من الأوغاد الذين لا رجاء فيهم. ولا توجد في «حميدو» صورة ذكورية نظيفة وشجاعة توضع في مواجهة الشر في أبطال الفيلم الذكور. فالفيلم «جنون مطبق تحت تأثير المخدرات»: شخصية تؤول إلى الإدمان على الكوكايين، البطلة تحبل، فريد

(٩) أو على الأقل هذا ما يقوله فريد شوقي. مرة أخرى لا تورد **موسوعة الأفلام العربية** شركة أفلام العهد الجديد بوصفها المنتج. وسيرة حياة شوقي عام ١٩٧٨ هي التي تذكر شركة أفلام العهد الجديد بوصفها المنتج (١٩٧٨ : ١١).

(١٠) في الحقيقة، أن تاريخ الأفلام الموجهة ضد المخدرات يعود إلى فترة أسبق بكثير. ففيلم «كوكايين»، وهو حكاية أخلاقية عن مخاطر الإدمان على المخدرات، أُنتج في عام ١٩٣١.



«السينما حيل»: فريد شوقي (إلى اليمين) ومحمود المليجي في مشهد عنف من فيلم «حميدو» (١٩٥٣).

شوقي، تاجر المخدرات الكريه، ينتهي به المطاف قتيلاً. الفيلم الذي يتذكره الجميع اليوم هو «حيدو». أما «طريق الشوك» فأثر بعد عين.

كانت هناك أفلام أخرى[١١]. فإن فيلم «جعلوني مجرماً» الذي أُنتج عام ١٩٥٤ يستند إلى فيلم جيمس كاجني، «ملائكة ذات وجوه قذرة». وفيلم «فتوة حي الحسين»، أيضاً في عام ١٩٥٤، أنتج من سيناريو بقلم نجيب محفوظ، وكان أول محاولة سينمائية لتصوير رؤية محفوظ للمجتمع التقليدي التي أصبحت في ما بعد جزءاً من ثلاثيته القاهرية الشهيرة. وفي عام ١٩٥٧ أنتج فريد شوقي وقام بدور البطولة في سيناريو آخر لنجيب محفوظ أصبح نموذجاً لطريقة تصوّر المجتمع التقليدي الشعبي. وكان ذلك فيلم «الفتوة» من إخراج صلاح أبو سيف. يقوم شوقي بدور شخصية ريفية عركها الزمن، تأتي إلى سوق خضار في القاهرة، ابتلت بتاجر متسلط يحدد

(١١) مثّل شوقي في أفلام عديدة إبان الخمسينيات ـ مهمة وسواها ـ لا يمكن ذكرها في مقالة قصيرة. ويمكن العثور على فيلموغرافيا لفريد شوقي في **موسوعة الممثل في السينما المصرية** (قاسم ووهبي ١٩٩٧). للاطلاع على معلومات أكثر تفصيلاً عن الأفلام نفسها انظر: بنداري، قاسم ووهبي (١٩٩٤).



شوقي في إعلان لفيلم «الفتوّة» (١٩٧٥).



فريد شوقي وهدى سلطان يعملان معاً على تأثيث منزلهما بداية زواجهما («شوقي» ١٩٥٧).

الأسعار لمصلحته ومصلحة بعض الحماة النافذين من المجتمع الراقي، على حساب جميع الآخرين. شخصية شوقي لا تطيح بالطاغية المهيمن على سوق الخضار بل تحلّ محله، لكن مؤقتاً لا أكثر. وشخصية شوقي في الفيلم شخصية متغطرسة لكنها تبقى محبوبة.

مع تطوّر صورة فريد شوقي، أخذت أدواره تعتمد اعتماداً أساسياً على تصوير الفحولة الذكورية المتميّزة تماماً عن أدواره الخسيسة وأحياناً حتى أدواره الشريرة المقيتة. ولكن صورة الممثل تبنى بأكثر من مجرد سرديات سينمائية. وقد وجدت سرديات أخرى من خلال التصوير المفصلي في مجلات أهل الفن، وكانت هذه أيضاً شديدة الاهتمام بهدى سلطان. وفي الإعلام المطبوع كان يجري باستمرار تجاوز الخضوع، بما ينطوي عليه من مهانة محتملة، لقوة هدى سلطان النجومية المتفوقة.

بالنسبة إلى هدى سلطان، أصبح الغناء مهنة عائلية، واحترفته بعد شقيقها محمد

فوزي الذي كان أيضاً من المطربين والممثلين الناجحين، وكان ينتمي مثلها إلى مستوى الفنانين الذي يأتي مباشرة بعد نجوم الطرب الكبار من أمثال عبد الحليم حافظ وفريد الأطرش. ولكن فوزي، بحسب فريد شوقي، لم يكن راضياً بالمرة على فكرة دخول شقيقته عالم الفن. وهو يمضي قائلاً إن المعارضة التي واجهتها هدى سلطان من شقيقها كانت تذكّره بزوجته الأولى التي شعر بأن معارضتها لطموحاته المسرحية أخّرت حياته الفنية.

تجادل العالمة الأنثروبولوجية سعاد جوزيف بأن الأساس الحقيقي للأبوية في المجتمع العربي لا يأتي من علاقة الأطفال بالوالدين، بل من التخالط الاجتماعي بين الأشقاء والشقيقات، حيث يتعلمون أدوارهم الجنسية بـ «التمرين» مع بعضهم بعضاً. وبالتالي، فإن الكثير من شرف العائلة يرتبط بعلاقة الأخ بأخته: في أحيان كثيرة يكون الأخ صاحب المسؤولية الرئيسية في تأديب المرأة التي يعتقد أنها أهانت شرف العائلة (جوزيف، ١٩٩٤). وتسوق سعاد جوزيف محاجتها في سياق معسكرات اللاجئين في لبنان، ولا يمكن افتراض مطابقة تامة بين الأهمية الاجتماعية لعلاقات الأخ/الأخت في لبنان إبان التسعينيات والقاهرة إبان الخمسينيات. ولكن الطريقة التي يصف شوقي بها دوره في التوسط بين هدى سلطان ومحمد فوزي تذكّر كثيراً بالخطوط العامة لإثنوغرافية جوزيف.

ليس هناك من سبيل إلى معرفة كم من التوتر بين هدى سلطان وشقيقها محمد فوزي كان حقيقياً، وكم كان من نسج فريد شوقي. فلقد كانت هدى سلطان ومحمد فوزي من قرية قرب مدينة طنطا في الدلتا، وكانا نتاج عائلة توصف بأنها تقليدية جداً. والتوتر بين الاثنين جائز تماماً. ولكنني أعرف الأمر من خلال ما يكتبه شوقي فقط. وما لا يتطرق إليه الشك أن شوقي حرص حرصاً شديداً على أن يصوّر نفسه في العلن قريباً من محمد فوزي ومستعداً للقيام بدور الحامي لشقيقته.

لقد كان دائم الحديث للصحافة عن حياته مع هدى. وقال إنهما عقدا اتفاقاً على أن تعتزل هدى سلطان عالم الفن إذا طلب هو منها ذلك. وعلى سبيل المثال، يصف فريد شوقي رحلته إلى دمشق لحضور إحدى حفلات هدى الموسيقية والصعوبة البالغة التي لاقاها التوفيق بين إعجاب الجمهور بزوجته والأنا الذكورية عنده.

ولكن هذا يشير إلى أن موقف فريد شوقي من هدى سلطان أمام الجمهور كان



شوقي على غلاف مذكراته «ملك الترسو» الذي كتبه مع إيريز نظمي («شوقي» ١٩٧٨).

ينطوي على أكثر من مجرد الحماية. إذ كان يقوم بدور الزوج الصارم ويبدي استعداده لمعاملة زوجته معاملة متكافئة. والأكثر من ذلك، أن هدى سلطان كانت شريكة (أو على أقل تقدير صُورت أمام الجمهور على أنها شريكة) في لعبة التوازن التي كان شوقي يلعبها أمام الجمهور بين حامي الحمى الرجولي والزوج السمح، شريك زوجته في

العمل الفني. وروت هدى سلطان في مقال (سلطان، ١٩٥٧)، قصة يخرج فيها فريد شوقي مع بعض الصحافيين وينسى أن يعود إلى البيت. وتصف في المقال كيف تركت وحيدة رأسها على مرفقيها وقد استبد بها الغضب والسخط. وحين يعود شوقي في الساعة السابعة صباحاً تنتفض وتصرخ به، وهو يحاول تهدئتها بلا جدوى، وتغادر إلى بيت أختها للبقاء هناك ذلك اليوم. وهو لا يفعل سوى الاتصال بها هاتفياً لتذكيرها بأن لديهما موعداً مع موزع لبناني، ويريدها على الأقل أن تكون موجودة على العشاء لكيلا يفسدا سمعتهما التجارية ويخسرا مالياً. هدى تقول له أن يذهب إلى الجحيم. فيتصل ثانية ويخاطبها بصفته «المنتج فريد شوقي» قائلاً إن لديه دوراً لها تمثله وسيدفع لها ما تشاء. والدور هو دور زوجة ـ زوجته ـ تستضيف موزعاً لبنانياً على العشاء. ترفض هدى سلطان العرض لكن ثورة غضبها تهدأ الآن وتبدأ تفكر في المال الذي ستخسره والإشاعات التي ستنطلق. فتتصل به «وتأخذ الدور». وفي النهاية تقرر أنها تريد الاعتذار منه، وبينما هي تقوم بـ «دورها» تبدأ الإلقاء بين التمثيل والواقع. وقالت إنها فاجأت فريد شوقي الذي ظن أنها كانت تمثّل الدور لكنها لم تكن تعيشه. والحق، أن فريد شوقي لم يدرك أنها صفحت عنه إلاّ بعد أن ودّع الضيف، وعاد مجدداً يحاول إرضاءها.

الكثير من هذه المشاهد القصيرة في حياة فريد شوقي وهدى سلطان الزوجية لم تُحسَم لصالح ذكورية شوقي المجروحة وإنما لصالح العمل. وسواء أكانت هذه القصص «حقيقية» أو لم تكن، فإنها كانت بمثابة امتداد لشخصيتيهما على الشاشة. ولم يكن هدف مثل هذه الوقائع الحميمة تعزيز صورتهما السينمائية بالضرورة بل لجعلها أكثر تعقيداً. وهذه الممارسة في مفصلة الشخصية خارج النصوص السينمائية هي أحد الأشياء التي تجعل النجم ـ وهو ما أخذ شوقي يصبحه على نحو واضح بحلول منتصف الخمسينيات ـ يختلف عن الممثل.

على النقيض من صورة «الفتوّة» ذي الأصول الوضيعة في العدد من أفلام العصابات التي مثلها، فإنه كثيراً ما قدّم نفسه رصيناً، عصرياً وابن الطبقة المتوسطة. وأرفق أحد فصول مذكراته في عام ١٩٥٧ بصورة يظهر فيها مع هدى سلطان وهما يكدّسان على السرير، بسعادة، لوازم بيتية، كانت هدايا بمناسبة زواجهما على ما يفترض. وكان التعليق تحت الصورة: «فريد شوقي وهدى سلطان يتعاونان في

تأسيس منزلهما السعيد في بداية زواجهما» (شوقي، ١٩٥٧). ويأتي رجل البيت المتعاون في الصورة على النقيض من قائمة الأدوار الشريرة التي مثّلها على الشاشة. وتقدمه مقالة مصورة مع هدى سلطان في المنزل بالبيجاما، وفي إحدى اللقطات يتصارعان بالأيدي وهدى الباسمة على وشك أن تهزم زوجها الربعة («البطلة هدى»، ١٩٥٤). وروى فريد شوقي في سيرته حياته اللاحقة قصصاً تفصيلية حول حسن عنايته ببنت هدى سلطان من زوجها السابق (١٩٧٨، ١٥٢)[١٢]. ولم تكن هذه ذكرى ارتجاعية مفصلة على مقاس جمهور ذي مشاعر متغيّرة، لأنه في الخمسينيات أيضاً حاول جاهداً لكي يعرّف الجمهور أنه أكثر من مستعد للعناية ببنت هدى سلطان من رجل آخر (شوقي، ١٩٧٥). ولدى الحديث عن علاقته بهدى سلطان، يروي كتابته رسالةَ حب لها ثم انتظاره رنين الهاتف وكأنه مراهق ملهوف (١٩٥٧). وارتبط العديد من صور شوقي التي لا يظهر فيها شريراً بعلاقته بهدى سلطان، ولكنها لم تكن وسيلته الوحيدة لإظهار سريرته الرقيقة. وفي نص بعنوان «رعب البلاتوه» يصف تصوير مشهد مجرمين حيث يتعين عليه وعلى ممثل آخر أن يهددا أحدهما الآخر بالمسدسات. ويصبح كل منهما عصبياً متوتراً لأنهما رأيا للتو مسرحية تدور حبكتها حول جريمة قتل ارتكبت على الخشبة (في مسرحية داخل مسرحية) باستخدام طلقات حقيقية بدلاً من الخلب.

حقيقة فريد شوقي

شوقي، وحش الشاشة «الخائف من ظله»، حاول إبعاد أدواره السينمائية عن دوره في مجلات أهل الفن بوصفه رجل عائلة عصرياً. وفي هذا، كان تصويره معهوداً لا في تقاليد مجلات النجوم المصرية فحسب، بل في المجلات الأميركية أيضاً في منتصف الخمسينيات. إذ كانت مثل هذه المطبوعات تقدم لمحات ـ نظرات «حقيقية» من الداخل على ما يزعم ـ من حياة النجوم. صحيح أن فريد شوقي كان عليه أن يكافح من أجل أن يصبح نجماً، ولكنه بحلول عام ١٩٥٥ كان يصوَّر بصراحة في

(١٢) ولكن يبدو أن مجلة **الكواكب** كانت في الخمسينيات تقدم تغطية أوسع لعلاقة شوقي بالبنت التي رُزق بها من هدى سلطان (على سبيل المثال **أخبار مصورة** التي تقدم فريد شوقي بجانب هدى سلطان بمناسبة مولد ابنتهما ناهد و«فريد شوقي يحمل...» (١٩٥٤) التي تقدم مشاهد من الهناء العائلي في بيت شوقي/سلطان، بما في ذلك صورة شوقي وهو يحمل ناهد على ظهره كأنه حصان).

مجلات أهل الفن على أنه نجم فعلاً (على سبيل المثال، التعريف بشوقي في عام ١٩٥٥).

يعرف الباحث السينمائي جون إليس النجم بأنه «فنان في وسط معين تدخل شخصيته أشكالاً مساعدة من التداول، ثم تعود لتغذي أعمالاً فنية لاحقة» (إليس Ellis ١٩٨٢ : ٩١). وصور شوقي المساعِدة في مجلات أهل الفن كانت متأرجحة دائماً، تتذبذب بين صورية تشدد على أدواره الشريرة في السينما وصورية أخرى تلطّفه وتجعله يبدو وديعاً تماماً. وتخلق حالات الانفصام بين الصورة السينمائية والتصوير المساعد تراكباً من البعد والقرب ـ من شخصية سينمائية متألقة، أكبر من حجمها في الحياة الحقيقية إلى بنت (أو ابن) الجيران»[١٣]. والتمييز بين الشخصية خارج الشاشة والشخصية على الشاشة، هو من السمات المشتركة للنجومية: «إن صورة النجم ليست شيئاً واحداً بل عدّة أشياء. ونتيجة لذلك، لا تكون هذه العلاقة بين النصين مجرد امتداد لمعنى النجم، بل إنها المعنى الوحيد الذي يملكه النجم أبداً. بكلمات أخرى، إن صورة النجم لا يمكن أن توجد أو تعرف خارج هذه السلسلة المتغيّرة من النصوص» (ماكدونالد McDonald ١٩٩٥ : ٨٣).

برغم أن الاتجاهات العامة لهذا التقليد عند مجلات أهل الفن في إيجاد مؤثر القرب والبعد في آن واحد، كانت، كما هو متوقع، مستورَدة من مجلات أهل الفن الأميركية، فقد كان هناك قدر من إعادة تشكيل هذه التقاليد في سياق مصري. فإن مجلة **الكواكب**، وهي مصدري المطبوع الرئيسي لهذا المبحث، استخدمت معادلة تجارية لتسويق النجوم والأفلام تشبه إلى حدّ بعيد المعادلة التي تستخدمها مجلة أهل الفن الأميركية العريقة (تواصل الصدور منذ عام ١٩١١)، **فوتوبلاي** *Photoplay*. والمقصود هنا إعلانات عن منتجات تستخدم النجوم نماذج وتذكر الأفلام بعناوينها، وصورية متمفصلة لما يفترض أنه حياة النجوم الشخصية، وصور مفصلة لكنها مع ذلك ساحرة لـ «العمل» السينمائي، وبالطبع مقالات عن الأفلام نفسها. ولكن مجلة **الكواكب** كانت أقرب إلى المطبوع الجامع من مجلة **فوتوبلاي**. فإن **فوتوبلاي**، وهي

(١٣) تشير جاكي ستيسي (Jackie Stacy) إلى أن عدم ثبات صورة النجوم يشكّل لروّاد السينما أحد مصادر المتعة. ولأن صورة النجم لا تكون ثابتة أبداً، تتاح للجمهور إمكانية الاستمتاع بطائفة من الاستجابات بينها المحاكاة والتماهي والإعجاب (ستيسي، ١٩٩٤: ١٣٠ ـ ١٧٥).

بوق لا مراء فيه لصناعة السينما الأميركية، كانت تحوي القليل من المادة المطبوعة التي يمكن أن تعتبر «مراجعات سينمائية». وكان غرض المجلة الرئيسي ترويجياً. مجلة **الكواكب**، على النقيض من ذلك، كانت تحوي الكثير من اللغو ولكنها كانت تقوم أيضاً بمحاولات ليست قليلة لتحليل مشاكل صناعة السينما المصرية تحليلاً جاداً، وتنشر مقابلات مع سياسيين وعلماء دين وسينمائيين بالطبع، وجداول تبيّن معايير اقتصادية مختلفة لمقارنة السينما المصرية بالمنافسة الأجنبية. وعلى الرغم من أن هوليوود كانت النموذج السينمائي السائد في مصر ـ الخمسينيات، فإن من الجائز أيضاً الحديث عن وجود خطاب أوروبي على نحو معهود أكثر حول الإمكانات الفنية الجادة للوسط السينمائي (حتى إذا كان النقاد المصريون يرون على الدوام تقريباً أن المنتوج الوطني شديد الفقر في قيمته الفنية).

من حيث طريقة تمثيل الذكورية أيضاً، كانت هناك فوارق بين **الكواكب** **وفوتوبلاي**. فبادئ ذي بدء، ربما كانت **فوتوبلاي** أقل ميلاً إلى بناء صورة طيبة لممثلين يقومون بأدوار شريرة. وعلى سبيل المثال، أن موضوعاً خاصاً عن روبرت ميتشام أشار إلى أن الرجل الذي نراه على الشاشة كبير الشبه بالرجل نفسه: إذ اشتهر ميتشام بتمثيل أدوار الأشرار والمبتلين بعُقد سوداء، يجري تصويره (هانت Hunt ١٩٥٤ : ٥١) شريراً أسود القلب ومعقداً، وبذلك تقليص الفارق بين الممثل وأدواره. ويلاحظ ستيفن كوهان الذي يكتب عن الذكورية في السينما الأميركية، أن الجهود الرامية إلى إيجاد هوية مشتركة بين الشخصية السينمائية وصورة الممثلين خارج السينما كانت شائعة في الخمسينيات (كوهان Cohan ١٩٩٧). وهو يذهب إلى أن النموذج التمثيلي السائد وقتذاك كان صنع رجال بوصفهم كائنات جوهرية، لا يختلفون على الشاشة عنهم في الحياة الحقيقية. وعلى النقيض من ذلك، كانت النساء يصنعن أدائياً، بوصفهن سلسلة متغيّرة من الأقنعة. ولكن من أهداف كتاب كوهان أن يبيّن كيف أن الذكورية كانت بطرق عديدة نتاج الأداء أيضاً. ومن المؤكد أن ما يرمي إليه وارد في هذا السياق أيضاً. فمن الواضح، أن تصوير فريد شوقي المتواصل لشخصيته في الحياة العامة، كان خطة مرسومة مثلها مثل تصوير شخصية أي نجم أميركي.

وكان من العناصر الأساسية لفهم الطريقة التي صُنعت بها الأقنعة ولأي غاية، الجمهورُ الذي كانت هذه الصور موجّهة إليه. وفي حالة صور النجوم المساعدة في

مجلة **فوتوبلاي**، فإنها كانت موجهة حصراً تقريباً للنساء: تقريباً كل منتوج يعلن عنه في المجلة كان موجهاً إلى القارئات. والأنوثة نفسها كانت تصوَّر على أنها نتاج ابتكار ذكي صنعه الاستهلاك. وليس في هذا ما يؤكد أن الصورية المعروضة في المجلة كان يُراد بها أيضاً مخاطبة الرجال. ويكون الكثير من التصوير الفوتوغرافي مفهوماً بمفردات الثنائية المشتقة بالتحليل النفسي التي يقترحها مالفي بين النظرة الذكورية الفاعلة و «الشيء» الأنثوي الباعث على المتعة، المعروض «لكي يُنظر إليه» (مالفي Mulvey ١٩٨٩ : ٢٥). ولكن، كما يشير كوهان، فإن التشييء في مجلة **فوتوبلاي** طريق ذو اتجاهين. ذلك أن **فوتوبلاي** وغيرها من مجلات أهل الفن الأميركية حوت قدراً كبيراً من المادة الذكورية الجذابة: رجال للعرض، رجال بوصفهم أشياء جنسية. وعلى سبيل المثال، يعرض موضوع عن توني كرتس رجلاً طيباً سعيداً في حياته الزوجية، في المنزل مع زوجته (جانيت لي التي، بالطبع، كانت نفسها شيئاً فنتازيا). وهذا كبير الشبه بالطريقة التي صُوِّر بها فريد شوقي مع هدى سلطان. ولكن في حالة كرتس، يوصف كما كانت مارلين مونرو توصَف أيام عزها: «طوله ٥ أقدام و١١ بوصة، وزنه ١٥٨ رطلاً، خصره ٢٨. يحب الملاكمة والمصارعة، ولكنه لا يحب ركوب الخيل» (ماكدونالد ١٩٥٣ : ٣٢).

كانت هناك أوجه شبه بين تمثيل مجلة **الكواكب** للنجومية المصنَّفة جنسياً وتمثيل مجلة **فوتوبلاي**، ولكن كانت هناك اختلافات أيضاً. وكما سبقت الإشارة، فإن **الكواكب** حاولت أن تضم في مادتها تحليلاً جاداً لصناعة السينما، وكثيراً ما كانت تنشر مراجعات بالغة السلبية في تقييم الأفلام موضع المراجعة إلى جانب التقاليد التسويقية والتمثيلية المنقولة أساساً من مجلات أهل الفن الأميركية. وعلى المنوال نفسه، كان الإعلان أكثر تأرجحاً بكثير (بل أقل كمّاً بكثير) منه في مجلة **فوتوبلاي**. ففي مجلة **الكواكب** كانت المنتجات المصنوعة لاستهلاك النساء تُعرَض بانتظام، كما كانت في **فوتوبلاي**، ولكن **الكواكب** كانت تنشر إعلانات أكثر بكثير موجهة على الأرجح إلى الرجال: على سبيل المثال لا الحصر، ملابس هيلثنكس الداخلية للرجال، أحذية باتا الرجالية، مسجلات ماغنيتوفون، كاميرات موسكا، كولونيا أتكنسون للرجال، أجهزة راديو ماركة فيليبس. الإعلانات، بالطبع، لا تشكّل دليلاً على أن الجمهور كان في الحقيقة يتكوَّن من نسبة معينة من الرجال والنساء. ويشير غياب التشديد في مجلة

الكواكب على الاستهلاك النسائي غياباً نسبياً بل والإصرار الصامت نسبياً على ترويج الاستهلاك عموماً، إلى أن منتجي المجلة كانوا على أقل تقدير، غير واثقين من الذي سوف يشتري المنتوج أو أنهم يعتقدون أن جمهورهم جمهور مختلط.

شوقي، الفتوة الشرير، وبمرور العقود، المدافع البطل عن الشرف، صُوِّر في الأفلام على أنه نموذج شامخ جسدياً للذكورية، ولكنه لم يسوَّق قط بوصفه «محطم قلوب الفتيات»، كما كان يسوّق توني كرتس. ويعود هذا في جزء منه إلى أن صورة شوقي كانت موجهة، على ما يفترض، إلى جمهور «شعبي» كان المعلمون الحرفيون والنواطير والصيادون، وفي نهاية العقد، الجنود البواسل، هم المثل العليا المقصودة بالتماهي معها عنده. ولياقة توني كرتس البدنية المفصلة على مقاس عدسات التصوير كانت ستبدو مثيرة للسخرية في مثل هذه الشخصيات. شوقي، الأقرب إلى فكتور ماكلاغن المربوع منه إلى توني كرتس الرشيق، يعد مرشحاً غريباً حين يتعلق الأمر بإمتاع النظر. وللاعتبارات الطبقية أهميتها في صنع صورة فريد شوقي، ولكن الطبقة وحدها، مثلها مثل نظريات التحليل النفسي في الرغبة، التي يُزعم أنها تفسر استراتيجيات تسويق الأفلام ومجلات أهل الفن، لا تكفي لتفسير الطريقة التي بنيت بها ذكورية شوقي[(١٤)]. فهو بوصفه نجماً سينمائياً كان من المحتم أن يكون شخصية متناقضة، مثلما أن النجوم بطبيعتهم يتكونون من عناصر عادية وأخرى استثنائية تركبها شخصية واحدة (إليس ١٩٧٢ : ٩٥). وكان شوقي الذي تقدمه مجلة **الكواكب**، بخلاف شوقي الشاشة، رجلاً شهماً يستطيع أن يوازن بين صورة الرجولة والزواج المطوق بالأضواء من امرأة كانت تكسب أكثر منه وقامت بدور مركزي في مساعدته على تحقيق شيء من التحكم بمقدرات حياته الفنية وبلوغه النجومية.

(١٤) مثل هذه المشاكل في شرح فريد شوقي مألوفة في سياقات أخرى. وتشير ستيسي إلى عدد «التخيلات السينمائية المتماهية» كبديل عن نظريات التحليل النفسي في التماهي (ستيسي ١٩٩٤ : ١٣٠ ـ ١٧٥). وهي تركّز على المشاهدات في بريطانيا في زمن الحرب وما بعدها، ولكنها تطرح فرضيتين لهما صلة بتطور صورة فريد شوقي في مصر إبان الخمسينيات: أولاً، إن التماهي مع نجم يخضع لطائفة متنوعة من العمليات. وثانياً، إن «تثبيت الشكل» الذي تشدد عليه نظريات التحليل النفسي هو افتراض مشكوك فيه في السياق الأعرض للاستهلاك السينمائي وقراءة مجلات أخبار السينما. يمكن العثور في كارول (Carroll) (١٩٩٦ : ٢٦٠ ـ ٢٧٤) على بديل آخر عن مقاربة مالفي التي تعتمد التحليل النفسي، وهو بديل يقوم على العواطف في فلسفة العقل.

ولا ريب في أن ما يزيد التناقض حدة حقيقية، أن قسماً كبيراً من جمهور شوقي كان لا بدّ من أن يفسر «الطبيعة الاستثنائية» لصورته تفسيراً مغايراً لما كان جمهور أميركي سيفسر صورة معادله الأميركي. وكانت نجومية شوقي مصنوعة على غرار نموذج النجم الأميركي، ولكن يجدر بنا التوقف هنا عند جمهوره. فإن أفلام فريد شوقي ـ بخاصة إذا صحت شعبيتها التي كثيراً ما يجري الإعلان عنها ـ كان يشاهدها جمهور كانت النشاطات «الاعتيادية» لأزواج في مواقف منزلية بورجوازية تبدو جديدة عليه، ومن الجائز تماماً أنها كانت تذهب أبعد من الجِدة إلى صلة أكثر إشكالية بكثير بعادات غريبة مفروضة. إذ كانت فكرة أن ترتاد الشقيقة دار العرض بصحبة أي شخص آخر غير رجل من أفراد العائلة، فكرة مرفوضة عنده (في حالة جمهور المشاهدين الذكور). ونتيجة لذلك، فإن من الجائز تماماً أن يتمثّل ما هو «عادي» للكثير من روّاد السينما في «الترسو» (المقاعد الرخيصة) بتأكيدات فريد شوقي الصريحة والمعلنة على أنه سيحمي شرف هدى سلطان وبالتالي شرف شقيقها محمد فوزي.

يصف إليس أمثلة صورة النجم بأنها «دعوة إلى السينما» تنطوي على «التناقض المستحيل» في الجمع بين العناصر الاعتيادية والعناصر الاستثنائية (إليس ١٩٨٢: ٩٧). وجرى صوغ هذا التناقض بصورة تختلف في مصر عنها في الولايات المتحدة. وأحد أوجه الاختلاف يكمن في العلاقة بالمعايير الجنسية المختلفة عنها في المجتمع الأميركي. فالكثير من اللمحات واللقطات الحميمة، التي كانت تنشر في مجلات أهل الفن عن فريد شوقي وهدى سلطان بوصفهما زوجين سعيدين (أو أحياناً زوجين مختلفين بود)، كانت تتناقض مع خبرات قطاعات واسعة من الجمهور. و«الاستثنائي» عند إليس يتكوّن من الشخصية «البعيدة عن حياة البشر الفانين، لديها عواطف متميّزة ومضخمة، ومنعزلة عن عالم المشاهد المحتمل» (المصدر السابق). ولكن فريد شوقي وهدى سلطان بوصفهما الزوجين السعيدين «في نظر الجمهور» ـ وذلك من المستحيلات في الأشكال القديمة للخطاب الجنسي ـ لم يكونا صورة أكبر من الحياة الواقعية بقدر ما كانا صورة لا يمكن التعرف إليهما فيها بالمرة، وهي بالتأكيد ليست الصورة المألوفة للزوجين اللذين يعيشان في البيت المجاور.

يلاحظ بول ماكدونالد أن غالبية الدراسات التي تتناول النجوم تفترض أن نجوم السينما والأفلام الشعبية التي يعملون فيها تروج النزعة المحافظة على نحو متأصل فيها

(ماكدونالد McDonald ١٩٩٥: ٨٠)[١٥]. ولكن في سياق السينما المصرية قد يكون من المجدي النظر إلى «النزعة المحافظة» نظرة أكثر مرونة. فالذكورية، محدَّدة بالارتباط مع السيطرة على رغبة المرأة الجنسية، كانت الأصل الاجتماعي المحافظ لعمل شوقي في السينما. وكثيراً ما كانت أفلام شوقي إبان الخمسينيات تنسجم بارتياح مع مواصفات هذا المفهوم للذكورية. والمفارقة، أن هذا هو ما صنع منه شخصية فاعلة في إعادة بناء معايير العلاقة بين الجنسين من خلال وسائل الإعلام الجماهيرية، وكان أحد الأشياء التي شدت جمهوره إليه في مرحلة تاريخية معينة. ولكن الصورة التي روجها فريد شوقي وهدى سلطان في المجلات تدعيماً لأدوارهما السينمائية، مع أنها كانت صورة مكملة لشخصيتيهما في الحياة العامة، كانت من نوع الزواج المتكافئ على نقيض صارخ مع العلاقات المعهودة بين الجنسين في المجتمع المصري «التقليدي». وهذه الصورة الأخيرة هي التي، ربما، كانت تفضلها النسويات العربيات والغربيات فضلاً عن أنصار الحداثة على اختلاف ميولهم السياسية. وبالتالي، فإن يافطات مثل «المحافظ» أو «التقدمي» لا يمكن أن تفي التعقيد الذي تتسم به شخصيات مثل شخصية فريد شوقي، وتعطيه حقه.

إن فريد شوقي الفتوّة في الظاهر، كان مع ذلك شخصية مبهمة إبداعياً.

(١٥) كان تجاهل الأكاديميين للسينما المصرية تجاهلاً يكاد يكون تاماً، يبرَّر منذ زمن طويل بافتراض ذي صلة هو أن السينما الشعبية تبدأ وتنتهي بطابعها التجاري. والنظر إلى الطابع التجاري على أنه ببساطة ظاهرة رجعية ورفض الثقافة الشعبية التجارية بوصفها مبتذلة، يبدوان الآن موقفين واهيين. والحق، أن المضمار الأوسع للدراسات الثقافية في الولايات المتحدة طعن بمثل هذه الآراء في دراسة الثقافة التعبيرية المتروبوليتية (المدينية بالمعنى الضيق). ولكن قبول الثقافة الشعبية بوصفها ظاهرة معقدة لا تستحق الدراسة فحسب، بل وتتسم بأهمية حاسمة لفهم الحداثة فهماً كاملاً، لا يتحقق إلاّ تدريجياً خارج تحليل المجتمعات المدينية والغربية.

علكة ونساء شبقات وأعداء أجانب

مي غصوب

لا دماء تراق ولا معارك: هذه علكة (لُبان) تطلق رغبات جنسية ذات تأثيرات منشّطة يفوق مفعولها مفعول ٣٠ جرعة من المقوّي الجنسي الطبي. وإذ ادّعت صحيفة **الأحرار** الليبرالية المصرية في حزيران/يونيو ١٩٩٦ أن هذا أحدث سلاح يستخدمه الإسرائيليون ضد «الجسم العربي»، قدمت قصة العلكة الإسرائيلية شبحاً مخيفاً يطلق رغبات جنسية مؤدياً بمستهلكيه من الرجال إلى العقم والعنّة.

مَنْ كان أول من طلع علينا بهذا الاكتشاف المذهل؟ أكدت الصحيفة لقرائها أن الأبحاث الإسرائيلية في هذا المجال أظهرت أن التهييج الجنسي الذي تحدثه العلكة ليس غاية بذاته. فالهدف النهائي هو الآثار السلبية لهذا التنشيط، لأنه إذا كانت العلكة تزيد نشاط الغدد الجنسية بطريقة استثنائية مضاعفةً إياه ٥٠ مرة على الأقل فوق معدله الطبيعي، فإن مضغ هذه العلكة حتى ولو في حالات نادرة، يسبّب العقم بتدمير الأعضاء التناسلية... وسيؤدي الأمر كله إلى توقف النشاط الجنسي بالكامل بين سكان البلدان العربية في غضون أشهر قليلة... والغرض الذي يكمن وراء هذه المؤامرة الإسرائيلية الشنعاء هو خفض معدل الولادات في البلدان العربية لتضييق الفجوة السكانية الواسعة بين العرب وإسرائيل.

مثل هذا الكشف الدرامي ما كان بوسع بقية وسائل الاعلام أن تتجاهله.

وبفخر، أعلنت صحيفة **العربي** (القومية العربية المصرية) أنها كشفت مؤامرة العلكة قبل غيرها مشيرة إلى أن عضو مجلس الشعب المصري فتحي منصور اعتمد على

معلوماتها لتحويل هذه الكارثة من مجرد حملة صحافية إلى مادة فعلية على جدول أعمال المجلس.

إننا نعرف حق المعرفة أن الحد الفاصل بين الإشاعة والحقيقة يمكن أن يُطمَس، بل يمكن حتى أن يختفي تماماً. والمهم عندي في حالة العلكة السحرية هذه، ليس تقييم موثوقية مصادر الصحف المذكورة، أو ما إذا كان محررو هذه المقالات المثيرة اقتنعوا بكل بساطة إشاعة لا تُقاوَم وأسبغوا عليها سلطة الكلمة المكتوبة. وليس همّي، على النقيض من ذلك، ما إذا كان تصديق الرأي العام ألهب القصة كلها ولفت إليها انتباه الصحافة بوصفها «معلومة موثوقة». المثير هو مفعول هذه العلكة البريئة المظهر في الاستحواذ على مخيلة قراء الصحف المذكورة، أو على الأقل مخيّلة عضو فعال واحد من أعضاء البرلمان. وأنا أصف هذه العلكة ببراءة المظهر لأني رأيتُ صورتها في إحدى الصحف المصرية خلال تلك الأيام الحافلة: إذ طُبعت بالأسود والأبيض على ورق رمادي خفيف، بحيث يمكن حقاً «وبكل سهولة» الخلط بينها وبين المربعات البيضاء الصغيرة التي تنتجها شركة تشيكليتس أو معامل غندور اللبنانية، كما حذرتنا الصحف.

لم تبق قصة العلكة السامة المسحورة مقتصرة على الصحافة المصرية. فحتى صحيفة رصينة مثل **النهار** في لبنان أوردتها بلغة في غاية الجدية مسطِّرةً الحقائق في تقرير إخباري من دون تعليق ومن دون أن تذكر كلماتٍ من نوع «الإشاعة» أو «الزعم» أو «الادّعاء». وذهب التقرير الذي نشرته **النهار** من القاهرة في ١٩ حزيران/يونيو ١٩٩٦ إلى أن «نوعاً من اللبان وقطرة من إسرائيل يتسببان لفتيات مصر بالهياج المنفلت». ونقلت عن صحيفة **الأخبار** المصرية أن النائب فتحي منصور أعلن أن «الحكاية بدأت في إحدى جامعات الأقاليم عندما انتشرت حوادث الاعتداء ووصل عددها إلى ١٥ حالة اعتداء جنسي. والجديد أن الفتيات في بعض الحالات كنّ يقمن بالاعتداء تحت تأثير الشبق»، موضحاً أنه «تعقّب هذا اللبان حتى استطاع الحصول عليه ليكتشف أنه مهرّب عبر منافذ الحدود اللبنانية ـ الإسرائيلية».

إذا كانت الإشاعات تستمد قوتها من خيال الناس الذين يصدّقونها ويرددونها وينشرونها، فعلينا أن نأخذ هذه العلكة مأخذ الجد ونحاول أن نفهم لماذا كانت الحاجة أقوى إلى تصديق وجودها منها إلى التشكيك بمصداقية القصة كلها. فبعد كل حساب،

كلف مجلس الشعب المصري لجنة برلمانية بدراسة القضية واعتقال المذنبين. وأعلنت صحيفة **الأخبار** في مقال لها في ٢٥ حزيران/يونيو ١٩٩٦، أن العلكة من اختراع عميل في جهاز الموساد يعمل مع جهاز «الكي جي بي»، وأن إسحق رابين نفسه أصدر شخصياً الأمر بزيادة إنتاجها.

بودي أن أستطلع الدافع وراء هذه الشائعات. ما الذي تقوله لنا عن مخاوف الرجل والإحساس بالهوية؟ هل هي علامة على ذكورية مهدَّدة أو عَرَض من أعراض إعادة النظر في العلاقة بين الجنسين وفي المواقف الجنسية في مصر والشرق الأوسط اليوم؟ ولماذا العلكة؟ هل لأن النساء هن مستهلك العلكة الرئيسي، والخوف من تأثير العلكة هو في الحقيقة خوف من النساء؟ وإذا كانت العلكة هذه تطلق شهوة جنسية لا تُلبَّى بين الإناث، فأي خيار سيبقى للأزواج؟ فهم إذا أغروا أنفسهم على نحو مفهوم تماماً باللجوء إلى هذا المقوّي العجائبي لإشباع زوجاتهم اللواتي لا يرتوين، أصبحوا في مأزق حاد: فثمن مثل هذه الفحولة القصيرة العمر عقم أبدي وارتسام نهاية لقدرتهم على الإنجاب وعار مستديم. والأنكى من ذلك: كيف يمكن للأب أو الأخ أن يحافظ على شرفه لو تملكت ابنته أو أخته رغبة جنسية لا تمكن السيطرة عليها؟ مخاوف الرجل كلها كشفتها وتحدتها هذه المربعات البيضاء الصغيرة، ولا ريب في أن عدداً غير قليل من التخيُّلات الرغبوية قد انطلق متأثراً بفكرة التعرُّض للاغتصاب على يد أنثى. وإذ تحركت العلكة بسرعة جاسوس غير منظور وبكفاءته، فقد بلغ بها المطاف حدَّ تهديد فحولة فقدت أدلّتها. والشيطان متنكراً كقوة كبرى تختفي داخل هذه المربعات الصغيرة، هو وحده الذي يمكن أن يكون على هذا المكر في سعيه إلى خصي المواطن العادي. فمن الذي قال إن من السهل أن يكون المرء رجلاً؟!.

في الآونة الأخيرة أبدى عالَمُ النشر العربي غزارة في إنتاج ما «يربي» القارئ الحديث على نصوص مستعادة من الماضي، الذي كان أقل تزمتاً في مقاربته للجنس ومتعه. وفي السنوات العشر الماضية نشرت كتابات الشيخ النفزاوي وأحمد بن سلمان وجلال الدين السيوطي وآخرين كثيرين في عشر طبعات جديدة على الأقل لكل منهم. وهذه الكتب التوجيهية التي وُضعت بنيّة حسنة قبل بضع مئات من السنين ـ من أجل القضية النبيلة في خدمة المؤمنين المسلمين ـ كثيراً ما وقعت في أيدي سلطات الرقابة في الدول ـ الأمم العربية الحديثة. والواقع، أن المصادرة أسفرت عن زيادة

شعبيتها وتوسيع دائرة قرائها متأدية إلى طبعات لا نهاية لها، بعضها شعبي وبعضها نفيس. وحتى لو ابتاعت قلة من النساء هذه الكتب الإرشادية، فإن قراءها يبقون من الرجال في المقام الأول. فإذا زار المرء أسواق الكتب العربية وجدها مكدّسة على الأرجح في جوار كتب فوكوياما أو بول كنيدي من دون أن يشعر قراؤها أو باعتها بأن صفّها إلى جانب كتب مثل **نهاية التاريخ** أو **صعود وسقوط القوى العظمى** يجعلها لا توافق مكانها أو الزمن.

قد يتساءل المرء: أي صلة يمكن أن تكون بين العلكة الإسرائيلية وعمل الشيخ محمد النفزاوي **الروض العاطر في نزهة الخاطر** الذي كُتب ونُشر مطلع القرن الخامس عشر، أو عمل أحمد بن سلمان **رجوع الشيخ إلى صباه** الذي نُشر لأول مرة في القرن السادس عشر، أو عمل التيجاني **نزهة العروس**، أو عمل السيوطي **كتاب الإيضاح في علم النكاح**، أو... فالقائمة غدت طويلة حقاً[١]؟ كيف يمكن لهذه النصوص التي كُتبت لمجد المسلمين أن تمتّ بصلة إلى مؤامرة «تهدف إلى تدميرهم»؟ هل من الجائز لهذه الأعمال التوجيهية الشعبية التي وُضعت قبل أن يظهر التزمت المسيحي ويغزو الفضاء، أن تكون على صلة ما بتخيلات أولئك الذين سرّبوا إشاعات العلكة والجمهور الذي كان متلهفاً لتصديقهم وتوجساتهم[٢]؟. لقد مرت قرون منذ كتب

(١) من بين التراجم الإنكليزية القليلة لهذه النصوص *The Perfumed Garden of Shaykh Nafzawi* (London, 1963 edn.) ترجمة السر ريتشارد برتون، محرّر مع مقدمة وملاحظات إضافية بقلم آلن هال وولتون و *Glory of the Perfumed Garden: an English Translation from the Arabic of the second and hitherto unpublished part of Shaykh Nafzawi's Perfumed Garden* ترجمة H.E.J. (London, 1975 edn.)، ترجمة برتون ترجمة «مهذبة» بينما ترجمة إيتش أي. جاي (لا يظهر اسم المترجم إلا بالأحرف الأولى) يراد بها سد هذه الفجوات. في هذا المقال استندتُ إلى الطبعة العربية. عمل السيوطي **كتاب الإيضاح في علم النكاح** لم يُترجَم (على حد علمي) لكن كتاباً يدور على تناوله موضوعات مماثلة تُرجم إلى الفرنسية

Al-Souyouti, *Nuits de noces ou comment humer le doux breuvages de la magie ilcite* (Paris: Albin Michel, 1972).

(٢) هناك أسباب وجيهة للمحاجّة بأن الأخلاق الجنسية المسيحية تغلغلت في عمق المجتمعات الإسلامية الحديثة، وأن الكثير من الرفض «الأصولي» لانحراف «الغرب» ليس إلا إعادة بناء (وإن كانت لاواعية) لمواقف فيكتورية من الجنس كانت سائدة في المجتمعات الأوروبية والأميركية قبل ثورتها الجنسية. من المصادر التي تطرح هذا الرأي عمل ميشيل فوكو *History of Sexuality* (**تاريخ الجنسية**) من بين نصوص أخرى. =

الشيخ النفزاوي كتابه التوجيهي في الجنس. وليس من رجل عربي عصري يكتب عن الجنس يمكن أن يحلم بحمد الله على خلق أعضاء المرأة لمتعة الرجل وأعضاء الرجل لمتعة المرأة، وهي المشاعر الاحتفائية التي يستهل بها الشيخ كتابه الشهير. بل إن «شرطة الآداب» استصدرت منع الكتاب في التسعينيات حين قرر ناشر في بيروت إعادة طباعته وتمت مصادرته من حيث المبدأ. وكانت النتيجة، كما لعلكم توقعتم، ظهور عدة طبعات أخرى في السوق. فحيث شعر الشيخ النفزاوي بأنه يؤدي واجباً دينياً ومدنياً بكتابة عمله التوجيهي (المُهدى في الأصل إلى وزير في تونس)، أرادت السلطات الدينية الحديثة منعه بوصفه بورنوغرافيا خالصة.

أحسبُ أن العلاقة بين قصة العلكة وشعبية الكتب التوجيهية في الجنس التي كُتبت قبل قرون، تكمن في مخاوف وتخيلات رجال ربما تغيروا تغيراً جذرياً في القرن الماضي ـ في حدود اتصال الأمر بأخلاقهم والمعايير الاجتماعية التي تحكم وجودهم ـ. لكن آراءهم في الجنس ورغباتِ المرأة كثيراً ما تبقى مشتقة من أفكار ما زالت غائرة في ذاكرتهم الموروثة من دون تعديل يتناسب مع هذا التغير. وتكمن العلاقة في تصور الرجال المُعَذَّب عن «ذكوريتهم»: معانيها ومطالبها وإسقاطاتها. ولنتذكر أن وضع المرأة برغم كل ردود الأفعال في المجتمعات العربية ـ الإسلامية تغير تغيراً دراميا. فتأثيرها وحضورها في المجال الاجتماعي ـ الاقتصادي تعاظما بصورة جذرية، وصورها على صفحات المجلات الشعبية وشاشات التلفزيون صور لا حدود لتنوعها. وأبعد من ذلك، أن هذا يصح حتى في أكثر بقاع العالم العربي تخلُّفاً في ما خص الموقف من

= وكما يبين عبد الوهاب بوذيبة في عمله *Sexuality in Islam* (**الجنسية في الإسلام**) (London: Routledge & Kegan Paul, 1985; paperback ed.: Saqi Books, 1998). فإن الغزالي وغيره من المراجع الدينية الإسلامية رأوا قبل قرون أن المتعة الجنسية لدى المرأة قضية مركزية لسعادة العائلة المسلمة واستقرارها، لا بل سعادة الجماعة المسلمة عامة واستقرارها. وألاّ يأتي الإسلام على ذكر «الخطيئة الأصلية» فهذا قد يمكن فهمه واحداً من العوامل في تفسير هذه النظرة الأكثر إيجابية إلى الحياة الجنسية. انظر في هذا السياق أيضاً عمل فاطمة مرنيسي *Beyond the Veil: Male-female Dynamics in Muslim Societies* (**ما وراء الحجاب: ديناميات الذكر ـ الأنثى في المجتمعات المسلمة**) (London: Saqi Books, 1985).

كما ينبغي أن يُذكَر هنا أن النخبة العلمانية في المجتمعات الإسلامية الحديثة تميل، بتكوينها الثقافي الخاص، إلى الاعتقاد أن النصوص العربية الكلاسيكية من النوع الذي أناقشه في هذه المقالة، نصوص «فاضحة» و«مبتذلة» في تناولها للجنس.

المرأة. وقد تعين على الرجل أن يتكيف مع هذه التغيرات في هذا الاتجاه أو ذاك بينما بقيت لتجربة إقلاع التغيير معضلاتها.

يتجسّد أكثر مظاهر هذه الثنائية كشفاً في قصة إصدار عمل الشيخ النفزاوي **الروض العاطر** في طبعة جديدة بمبادرة من ناشر لبناني في أواخر الستينيات. وشطارة هذا الناشر التجارية كلفته بضع ليال في السجن نظراً إلى عمى السلطات المطلق عن المفارقة الصارخة التي يحملها غلاف الطبعة الشديد الابتذال والهبوط. فالواضح أن «الفنان» الذي صمم الغلاف اقتطع بطريقة بدائية صورة من مجلة أزياء أميركية يعود تاريخها إلى الخمسينيات وتظهر فيها سيدة رشيقة وأنيقة الملبس تنتعل حذاء ذا كعب عال وتعتمر قبعة دائرية عريضة راقية تخفي وجهها، حاملة بيدها صينية. لكن كؤوس الصينية في الصورة الأصلية استعيض عنها لغلاف الشيخ النفزاوي بصورة قضيب كبير الحجم، فلم يصب التعبير القائل «أفكار قديمة بثوب جديد» كما أصاب في هذه الحالة.

يقول النفزاوي في كتابه **الروض العاطر** إن النساء لا يرتوين أبداً ولا يكففن عن المضاجعة، وإن تعطشهن للنكاح لا يُلبّى على الإطلاق[٣]. ويكتب ابن سلمان في **عودة الشيخ إلى صباه** ما يؤكد رؤية سلفه عن الرغبة الجنسية عند المرأة. وهو يذهب إلى ما يفيد أن بعض النساء أثبتن أن شهوة المرأة تفوق عدة أضعاف شهوة الرجل، وأن أضعف رغبة جنسية عند المرأة أقوى من أقوى رغبة جنسية عند الرجل[٤]. وهذه الآراء تُطرَح عملاً بخيرة تقاليد السرد القصصي: نجد ما يمتّعنا من حكايات العبيد أو الأميرات اللواتي ضاجعن مئات الرجال بلا كلل ثم طلبن من الجنس ما هو أكثر وأحسن. وإذا أخذنا أقوال هؤلاء الشيوخ الأتقياء على أنها أقوال موضوعية ولا مراء فيها (وهكذا رأوا إليها وقدموها في الأصل)، فإننا نستطيع أن نثق بأن من المحال على الرجل أن يشفي غليل امرأة ويلبي مطالبها الجنسية! ويا له من مصير مرعب ينتظر رجالنا إذا تراءى لهم أن يسبغوا المصداقية على هذه الكتب التوجيهية والمرجعية. فإذا كانت لدى المرأة مثل هذه الشهوة التي لا ترتوي ـ ويسوق هذا الزعم بوصفه حقيقة

(٣) بعض كتابات هؤلاء المؤلفين مجموعة في كتاب **الجنس عند العرب**، من دون ذكر لاسم المحرر (كولون: دار الجمل، ١٩٩٧)، الجزء ١، ص ٩١.

(٤) المصدر نفسه، الجزء ١، ص ٤٠.

علمية عديدٌ من أهل العلم الذين ينطقون بمرجعية الفقهاء وبمعرفة واسعة على ما يبدو بالبيولوجيا ـ فلماذا، والحال هذه، لا تبحث عما يشفي غليلها عند رجال آخرين، ورجال أكثر؟ إنه خوف حقيقي: الخوف من عدم الارتقاء إلى مستوى المَثَل الذكوري الأعلى، والخوف من الفشل في الأداء؛ أداء الفحل، الذي يُفترَض أن المرأة تريده وترغب فيه بل تحتاج إليه بكل جوارحها. فإذا بدا عزل المرأة هو الجواب الذي يرد بسهولة وفي صورة من التداعي المنطقي عند الكثيرين من رجال كانوا معذَّبين في الماضي[٥]، فما العمل حين تُخَفَّف الحواجز بين الجنسين، وتعمل هذه الكائنات المشحونة بالجنس ـ أي نساؤهم ـ في بيئة مختلطة؟ وحين تمشي بحرية في الشوارع وتشارك في استخدام وسائل النقل العام المزدحمة في المدن ذات الكثافة السكانية العالية؟.

حقاً، أن يكون المرء رجلاً مهمةٌ أخذت تزداد صعوبة!

اسمعوا النفزاوي يقتبس من الشاعر أبي نواس أن المرأة المتهيِّجة لا تفرق بين السيد وعبده[٦]. ويروي لنا ابن سلمان في **عودة الشيخ إلى صباه** قصة «الألفية» التي تدين باسمها إلى الرجال الألف الذين ضاجعتهم واكتسبت من ذلك خبرة فريدة تمكِّنها من إبقاء الرجل في حالة انتصاب أياماً متواصلة. وقد كان لديها مجلس تجتمع فيه النساء لطلب مشورتها وأخذ وصفات منها لهذا الغرض، إذ يبدو أن العسل والبصل وحليب الناقة كانت عناصر أساسية ضد أية انتكاسة غير محمودة في فحولة الرجل. كم تبعد هذه العناصر عن تلك المطلوبة لإنتاج مربعات بيضاء من العلكة صغيرة وغدّارة؟

إذ يقرأ المرء هذه المجلدات من المباحث في الجنس يُصعَق لإدراكه كم أن هذه المخاوف والتخيلات الذكورية مألوفة وواسعة الانتشار في سائر المجتمعات. فكثيراً ما يخلط مؤلفونا بين تخيلاتهم وأحلامهم، وبين خلاصاتهم الموضوعية و«العلمية». وهذا طبيعي ومفهوم تماماً عند البشر.

وطول قضيب الرجل هو أحد هذه الهواجس التي يعتبرها أهل العلم هؤلاء جميعاً مسألة مفروغاً منها في ما يتعلق بإشباع نسائهم الشديدات التطلب والمتهيّجات دائماً.

(٥) انظر: فاطمة مرنيسي، *Beyond the Veil*.

(٦) **الجنس عند العرب**، الجزء ١، ص ٩٢.

فلنتذكّر أن هذه الكتب التي تتناول حاجات النساء ورغباتهن هي من تأليف رجال: هكذا حين تُسأل الشاعرة ليلى الأخيلية عما هو مرغوب في قضيب الرجل، تجيب بأن الطول المثالي هو ما يعادل ١٢ بوصة، وإذا قل عن ست بوصات فعليه أن يعوض عن ذلك بصفات أخرى ومن خلال وسائل أخرى[٧]. ولجعل حياة الرجال أصعب، تؤكد الكتب التوجيهية التي بين أيدينا، على قدرة النساء اللامحدودة على اختلاق القصص واللجوء إلى أكثر الحيل دهاء لبلوغ غاياتهن. فالرجال أقل مكراً والنساء الشبقات ذوات العقول الراجحة هن دائماً منتصرات لأن «كيد النساء» عظيم، وفي وسعهن إصعاد فيل على ظهر نملة[٨].

أَحَب الكتّاب إليّ بين علمائنا الجنسيين هو أحمد شهاب الدين التيفاشي (وُلد في عام ١١٨٤)، إذ يقدم كتابه **نزهة الألباب في ما لا يوجد في كتاب**[٩] بشكر الله وحمده لأنه وهب الرجال القدرة على الهزل والاستمتاع باللهو والظرف. والتيفاشي هو الأقل كرهاً للنساء بين أضرابه. وهو يخلط أجناساً أدبية متعددة في كتابه بين سرد النكات واقتباس الشعر والإشارة إلى العلم والمنطق ليحدثنا عن النساء ورغباتهن وأهوائهن الجنسية ومكائدهن. وفي إحدى المراحل، نراه يحدد المكونات التي تشكل الزاني المكتمل وتنتجه. وبحسب كاتبنا الواسع العلم، فإن الرجل عليه كي يكون زانياً كاملاً أن يكون شاباً لأن النساء يفضلن الرجال شباناً، وأن يتعطر لأن رغبة النساء تتهيج بالأجسام ذات الرائحة اللطيفة، وأن يستحم كثيراً وأن يصبغ شعره بالحنّاء التي عليه أن يستعملها بكميات وفيرة، وأن يحمل معه العديد من الهدايا الصغيرة، وهي أشياء جميلة ومتوافرة دوماً من دون أن تكون باهظة الثمن، وأن تكون من بين معارفه «قوادة». كما ينبغي أن يكون حساساً وقادراً على ذرف الدموع بسهولة.

من الواضح أن التيفاشي أكثر حساسية ورقياً في معرفته بالنساء وسياسة الرغبة من الشيخ النفزاوي أو ابن سلمان، لكنه يشترك معهما في الإيمان بقوة النساء الجنسية. فهن في كتابه يبحثن دائماً عن خلوات جنسية يُفضَّل أن تكون مع غرباء.

---

(٧) **الجنس عند العرب**، الجزء ١، ص ٤٠.

(٨) المصدر نفسه، الجزء ١، ص ٩٩.

(٩) أحمد التيفاشي، **نزهة الألباب في ما لا يوجد في كتاب**، تحرير جمال جمعة، (لندن: دار رياض الريس، ١٩٩٢).

وتوظف النساء في **نزهة الألباب** صفاتهن لبلوغ هدفهن. فالمرأة التي تستبد بها مشاعر الغيرة ستبدي غضبها بإسماع الرجل أو الرجال الذين تشتهيهم كم أساء زوجها الخائن معاملتها. وهي تستثير رغبة الرجل من خلال التظاهر بالغضب والسخط. وإذ يصير الرجل المشتَهَى عاجزاً عن المقاومة، ينتهي به المطاف إلى تلبية رغبتها ومضاجعتها. وسيحدث الشيء نفسه مع جميع النساء الأخريات، فهن مختلفات لكنهن يردن شيئاً واحداً من الرجل: الفعل الجنسي.

من المحتّم أن تؤول هذه الأعمال التوجيهية ومصادر المعرفة إلى إطلاعنا على تخيلات أصحابها الجنسية ومخاوفهم أكثر بكثير من نجاحها في تنفيذ وعدها بمساعدة الرجل على فهم رغبة المرأة الجنسية كيما يؤدي واجباته الجنسية على نحو أفضل. والإشاعة التي سرت عن العلكة تكشف أموراً مماثلة تخص من ينشرها. فالإشاعات لا تنبثق من حقائق بل هي نتاج المخيلة. والإشاعة معلومة نريد تصديقها بينما الرغبة في التصديق دائماً أقوى من البحث عن الصدقية، كما يقول جان نويل كابفيرر في كتابه الرائع حول الإشاعات[١٠]. فماذا لو أن خوفاً مكتوماً يجد طريقة للتعبير عن نفسه ومنفذاً للتنفيس؟ يقول كابفيرر «إن الإشاعة التي تخفف إحساساً دفيناً تجعل السامع أقل نقدية».

ثم، ماذا لو أن الفشل في الأداء وإشباع مطالب المرأة الجنسية المفتَرَضة، هو ما يثبت أنه ناجم عن قصور في الرجل؟ وماذا لو أن خطر العلاقات الجنسية والزنى لم يكن نتيجة الطبيعة المختلقة التي لا مناص منها للمجتمع العصري، أو لو أن كل هذه الآفات كانت في الحقيقة من صنع مؤامرة لئيمة؟ حينذاك يَسْلَم الشرف الرفيع من الأذى (L'honneur est sauf)، ويتم تخريج المعاناة الممضّة وطردها من نفس صاحبها. ومَن يحيك هذه المؤامرة وينجح في تنفيذها غير إسرائيل، الدولة التي لا تُقهر والتي انتصرت في حروبها العديدة على العرب وذات السمعة المضخمة عن الكفاءة العالية؟ ويصبح الانتصار في الحرب على أرض المعركة انتصاراً بوسائل أخرى: هذه المرة بنوع من الهجمة البيولوجية التي هي إخصاء رمزي تتهدّد فيه فحولة الرجل العربي وآماله في الذرية من بعده.

---

(١٠) Jean Noel Kapferrer, *Rumeurs: le plus vieux media du monde* (Paris: Editions du Seuil, 1995).

يقول كابفير «إن المنافع التي تتحقق من التمسك بالإشاعة والمشاركة فيها، تبرّر بالكامل ضآلة المراعاة التي تخصّص للمعقولية». والإشاعات تتبدّد بسرعة مثلما تسري بسرعة. فبعد أسابيع قليلة على الغليان الكبير والمعاناة المعمَّمة، أصبحت حكاية العلكة كلها طي النسيان من غير أن ترسو على حل أو نهاية. فهل يمكن لهذه الخاتمة الصامتة أن تكون نتيجة إدراك خفي نشأ مع ظهور الإشاعة مؤداه أن القصة كلها كانت فانتازيا ضرورية؟ هل تبخّرت واقعة العلكة القصيرة العمر بكل بساطة بعد أن أدّت دورها العلاجي المطلوب؟

لقد كانت صناعة السينما المصرية أنجح في تجاوز الشعور بالمهانة إزاء تفوق إسرائيل عن طريق وسائل معاكسة تماماً: سوبر امرأة تقوم بدورها نجمة سينمائية مصرية محبوبة، تخترق الجهاز الأمني الإسرائيلي حتى أعلى مستوياته بحذاقتها وجمالها وشجاعتها. وبالفعل، غزت نادية الجندي السينما العربية وشاشات التلفزيون في أوائل التسعينيات بفيلمها الذي فجّر قنبلة في شباك التذاكر: «مهمة في تل أبيب». وكان له من النجاح أنها أتبعته بسلسلة من الأفلام التي تنسج على المنوال نفسه، وتُعرَض عنها ملصقات كبيرة في محلات الفيديو حتى في أبعد أطراف العالم العربي.

في «مهمة في تل أبيب» تقوم نادية الجندي بدور امرأة هي ضحية النظام الطبقي في مصر والقوانين الظالمة لبنات جنسها. وإذ فقدت حضانة طفلها غرقت في سلوك غير مقبول أخلاقياً وانتهى بها المطاف عشيقة عميل إسرائيلي في باريس. لكن شعورها الوطني وشرفها الأصلي يعودان إليها في وقت عصيب، فتقرر العمل وتوظّف مفاتنها وعلاقاتها لاستدراج ضابط مخابرات إسرائيلي كبير إلى مخدعها، وقبل أن تطارحه الغرام (فالمشاهدون لا تفوتهم اللقطات المشوقة والمثيرة في الفيلم) تتمكن من دس حبوب منوّمة في مشروبه وسرقة مفاتيح الغرفة المحمية بإجراءات أمنية قصوى، حيث تُحفظ كل أسرار إسرائيل العسكرية الاستراتيجية. فهي بطلة، امرأة متحررة ترتدي أكثر الملابس إثارة من دون أن تفقد كرامتها أو إحساسها بالتضحية من أجل وطنها.

هذه الفانتازيا القائمة على صورة المرأة المتحررة، مرسومةً ومصورةً بهزل ودراما، تؤدي مفعولها كمطهّر سيكولوجي أحسن من العلكة الجنسية الخطرة. فبدلاً من علكة يدسها «العدو» في أفواه النساء المصريات، فإن امرأة مصرية هي التي تدس حبوباً في فم «العدو». وهنا لا تكون رغبة المرأة الجنسية ومفاتنها صفات هدفها طرح مطالب

تعجيزية على الرجل المحلي، بل تُوظّف في خدمة قضية نبيلة هي قضية «النضال القومي». وتصبح رغبة المرأة الجنسية نعمة من نوع ما حين يُوجَّه مفعولها نحو خير المجتمع والمصلحة القومية: بدلاً من دفع المرأة إلى شبق جنسي لا تمكن السيطرة عليه ويحولها أحياناً إلى مغتصبة، فإن الرغبة الجنسية الفعالة والمغرية في أفلام نادية الجندي المشوقة وذات الشعبية الواسعة، تُستخدم وتُعرّض من أجل أكثر القضايا نبلاً ضد الأعداء «الخارجيين». وقوى المرأة ورغباتها الجنسية لا تعود، إذاً، خطراً جنسياً على الرجل العربي، بل تُوجَّه في منحى آخر وتصبح مصدر قوة (وتسلية) يشارك فيها الرجال المصريون إلى جانب النساء.

هذه الوقائع من الحياة العصرية للإعلام العربي قد تبدو غير مترابطة. لكني أرى فيها دليلاً على بحث فوضوي عن تحديد للذكورية الحديثة. ومن خلال المخاوف والآمال، الصور المعذبة والتصوير الشجاع لـ «المرأة الجديدة»، بل من خلال العودة إلى الأعمال التوجيهية القديمة في الجنس وإعادة تسويقها بتعبئة حديثة، يوضع معنى الذكورية موضع تساؤل: مَنْ قال إن من السهل أن يكون المرء رجلاً؟

كذا أنا يا دنيا: صدام ذَكَراً

حازم صاغيّة

جان هوفانيس كريكور جوكاسزيان، مصوّر أرمني ولد في تركيا عام ١٩١٤، ودرس التصوير في بيروت عام ١٩٣٢، ثم تلقّى، في ١٩٣٦، تدريباً عملياً في باريس.

وككثيرين من الأرمن الذين توزعوا على مدن العالم، انتقل إلى بغداد في السنة التالية، حيث افتتح «ستوديو بابل للتصوير» الذي يُرجّح أنه الأول من نوعه هناك. وعلى أية حال، ففي ١٩٥٨ وهي السنة التي شهدت قيام الانقلاب الجمهوري، اعتُمد جوكاسزيان مصوّراً لديوان رئاسة الجمهورية. فالتحديث الجمهوري يمنح الصورة الفوتوغرافية دوراً أكبر مما كان لها قبلاً. ولما كانت صور الرئيس المصري جمال عبد الناصر قد ملأت جدران المدن العربية، شاء أول رؤساء العراق، عبد الكريم قاسم، منافسته بالصورة.

بعد زمن طويل نسبياً، في ١٩٨٩، شاء المدعو أحمد عبد المجيد أن يؤلف كتاباً وضع له عنواناً **خمسة رؤساء عراقيين**. وقد سعى إلى التعريف بهؤلاء الخمسة الذين تعاقبوا على حكم العراق الجمهوري من خلال ذكريات جوكاسزيان والصور التي التقطها لهم. الخمسة وُضعت صورهم على غلاف الكتاب الصغير، وكلهم بالبزّات العسكرية، بينما تتوسّطهم صورة الرئيس الحالي التي تفوق الأخريات حجماً.

بطبيعة الحال، مصدر هذا التكريم كون صدام حسين رئيسَ العراق لحظة صدور الكتاب، بينما الآخرون موتى باستثناء واحد منهم اعتكف الحياة السياسية (عبد الرحمن عارف) منذ أطاح به انقلاب البعث في ١٩٦٨. بيد أن سبباً آخر حبّب المصوّر برئيسه.

«الرئيس العراقي صدام حسين: أكثر الرؤساء العراقيين الذين وقفوا أمام عدسة جان»؛ وهي بمثابة تعريف لهذه الصورة للرئيس العراقي مع جان جوكاسزيان؛ أحد أهم المصوّرين الفوتوغرافيين الذين عرفهم العراق (أحمد عبد المجيد، خمسة رؤساء عراقيين، بغداد، ١٩٨٩).

في الصفحة رقم ٧ من الكتاب التي ضمت أولى صوره، يبدو صدام وجان جوكاسزيان معاً: الأول واقفٌ بكامل أناقته العسكرية جامداً كالصخرة، لولا بسمة مفتعله على شفتيه، والثاني ملتصق به كما لو أنه يستخدمه ساتراً من عدو، ضحكته ساطعة وأناقته المدنية رصينة، تلتف يداه الاثنتان على يد صدام اليسرى. وتحت الصورة كُتب: «الرئيس صدام حسين. . . أكثر الرؤساء العراقيين الذين وقفوا أمام عدسة جان».

ولفهم المقصود لا بأس بالمقارنة مع رئيس آخر هو عبد السلام عارف الذي يصفه المصوّر بأنه «كان يخاف التصوير أكثر من الانقلابات» وبأنه «يضجر من التصوير».

ما من شك في أن صدام أحب التصوير. فالصور الفوتوغرافية، فضلاً عن التماثيل والنصب والخطابات، تولت تعميمه وإشاعته على العراقيين وتشكيل صورته (Image) في أذهانهم.

ويكفي تصفّح كتاب وضعه الصحافي اللبناني فؤاد مطر بعنوان **صدام حسين** عن سيرته وأرفقه بعدد من صوره، لكي نراه وهو يدخن الغليون ويدخن السيجار، ويطفىء شموع قالب حلوى بعيد ميلاده، كما نراه داخل حديقة مع زوجته، ويسبح مع عائلته أو يقود قارباً يضم أفراد العائلة في رحلة في مياه دجلة. كذلك نراه يصلي ويؤدي مناسك العمرة في مكة، ويأكل اللحم المشوي، ويستفسر عن أحوال السلع في محل لبيع قطع غيار السيارات، ويتفقد الأطفال في إحدى رياضهم في بغداد، ويزور الأهوار حيث يعيش السكان فوق المياه، ويمارس الرماية ويصطاد الغزلان، ويسكن بيت شَعر خاصاً به في منطقته تكريت، ويزور الجيش، ويقبّل الأطفال، ويتلاعب بحبّات السبحة، ويقرأ الصحيفة وهو بالزي الفلاحي جالساً أمام خيمة، ويتناول الطعام مع الطيارين، ويزور بصحبة عائلته عائلةً فلاحية يشرب عندها الشاي، ويحمل صغيرته على كتفه، ويرتق طرف كمّ فستان ابنته الكبرى رغد «كي لا يوقظ ابنته الثانية رنا التي نامت بين يدي والدتها»، ويتصور مع ابنه وابنته «بناء لطلبهما»، ويلبس الشماغة على رأسه وبيده سيجار. . .

ويضاف إلى ما تفعله الصور ما تفعله الرسوم، كأن يُرسم ممتطياً حصاناً أبيض أو توضع له شجرة نَسَب تؤكد انتسابه إلى علي بن أبي طالب، الخليفة الراشدي الرابع والمرجع المذهبي للشيعة الإثني عشرية ممن يشكلون أغلبية سكان العراق. كما تراه على

طوابع بلده ولكن أيضاً على ساعة تحمل رسمه، ولا يمكنك إلا أن تراه في الساحات العامة التي تتشكل منها معاني اجتماع المدن وذاكراتها. . . إلخ.

وقد استطاع سمير الخليل في كتابه **النُّصب** أن يبرهن على أن نصب «قوس النصر» الشهير لعب دوراً فتاكاً في إشاعة الصور الصدّامية. فهذا العمل الفني إنما صُنع من قوالب جبس تنسخ ذراعي الرئيس نسخاً حَرفياً وتضخّمهما تضخيماً هيولياً، وقد أمسك كل من قبضتيه بسيف. ويُعتبر هذا النصب «المرادف البعثي لقوس النصر القائم في شارع الشانزيليزيه (في باريس) إلا أن القوس البعثي أكبر حجماً. فساعدا الرئيس وقبضتاه تنبثق من جوف الأرض مثل جذوع أشجار برونزية عملاقة طولها ستة عشر متراً (وهو ارتفاع قوس النصر الفرنسي). ومن ثم يرتفع السيفان إلى علو يبلغ الأربعين متراً فوق سطح الأرض. ومن مخلّفات الحرب جُمعت خمسة آلاف خوذة إيرانية أُحضرت من ميدان القتال مباشرةً وقُسمت إلى مجموعتين متساويتين».

هكذا أضحى صدام يملأ الفضاء العام كله، ويحتل الحيّزات بلا استثناء. فهو موجود، من خلال الصور والتماثيل والرسوم، في الطرقات والمكاتب والمقاهي والمدارس والساحات. كما أنه موجود، عبر قنوات أخرى صوتية أو توجيهية، في الإذاعة وخطب الجمعة والكتاب المدرسي. بل هو، من خلال إحكام الدولة التوتاليتارية وتنظيماتها قبضتها على المجتمع، موجود في الفضاء الخاص، الشخصي والبيتي، للكثيرين من العراقيين والعراقيات.

لكن لأن «الوجوه تخبرنا أقل مما نتخيل عن الصالح والشرير» في شخص ما، كما كتب جون أبدايك في تقديمه لأحد كتب صور ماغنوم، يغدو من الضروري أن نتعرّف قليلاً إلى صدام قبل أن نتعامل مع وجهه.

فهو وُلد يتيماً، وهذا، كما نعلم، من الصفات التي تكثر نسبتها إلى الأنبياء ممن يتمردون على البيئة التي نشأوا فيها أو يصدمونها بجديد غير مألوف. ولم يفت الرئيس العراقي اللاحق أن يحتفل، في أحد المتاحف الذاتية التي أقامها، باليتم الذي جمعه بالنبي العربي محمد. لكنه، هو الذي فتح موتُ الأب باباً مبكراً لتحرره الذاتي، سلك في هذا سلوكاً على شيء من التعقيد. فقد اصطدم بعائلته النواة، إذ اقترنت أمه برجل ربطته به علاقة سِمتها العنف والقسوة. مع هذا دعمته في معركته هذه عشيرة موسّعة باركت رغبته في «طلب العلم» وإصراره على ألاّ يكون فلاحاً مثل كل الفلاحين.

وبحسب ما يخبرنا فؤاد مطر، اتخذت مباركة العشيرة لابنها شكلاً محدّداً: أهدته مسدساً. ويبدو أن مثاله الأعلى لم يكن غير خاله خير الله طلفاح الذي هرب إليه الفتى فتعهّد تربيته. والخال بطل نموذجي في التراكيب العشائرية التي لم تبرأ من طورها الأمومي، فكيف وأن هذا الخال كان من ضباط الانقلاب العسكري والقومي المؤيد للألمان في ١٩٤١، والذي اعتبرته الرواية البعثية اللاحقة أحد المداخل إلى «الرجولة والشهامة».

هكذا ورث صدام المزاج السياسي للعائلة الكبيرة، لا العائلة النواة، وللبدو لا للفلاحين. ولم تتلكأ العشيرة عن تقديم العون له في المحطات الأساسية من عمله وصعوده السياسيين، كتأمين هربه بعد ضلوعه، عام ١٩٥٩، في محاولة اغتيال الرئيس، يومذاك، عبد الكريم قاسم.

بيد أن المنطقة التي نشأ فيها، وأهداه أهلها مسدساً، كانت غنية في ملامحها السوسيولوجية الخاصة. فتكريت التي تقع قريته الصغيرة، العوجة، في جوارها، هي وسط الخط المتّجه شمالاً من مدينة سامراء إلى مدينة الموصل. وهذا خط سني عربي ينجذب تاريخياً إلى سوريا التي تنافس العاصمة بغداد على استقطاب المناطق الغربية من العراق. ومرد هذا الانجذاب القربُ الجغرافي النسبي، ولكنْ أيضاً المذهب السني الواحد الذي تغذّيه قرابات دموية ومصاهرات مع منطقة الجزيرة السورية ذات التركيب الاجتماعي المشابه. وهذه العناصر كانت حملت العشائر المقيمة في تلك المنطقة والتي تتجول وتتنقل بحرية بين البلدين، على التدخل الفعّال لمصلحة القوميين ضد الشيوعيين في أحداث الموصل العام ١٩٥٩، وخصوصاً أنها قد تخوّفت من إجراءات الإصلاح الزراعي التي تحدّ من ملكياتها الزراعية المتمادية.

فتكريت، بالتالي، بقعة غير منضبطة بالحدود الجديدة التي «أقامها الاستعمار» بعد تفتت السلطنة العثمانية، أو بالمركز ـ المدينة الذي هو بغداد، والذي اقتصرت العلاقة به على إرسال الأبناء إلى الجيش ومدّه بهم. وإذا كان التركيب العشائري للسكان يسمح بتجاوز الحدود للانتقال أو للتهريب، فإن التركيب نفسه يجعل «الرجولة» صفةً مركزية، خصوصاً أن الخط المذكور يقابل منطقة السكن الكردي في شرق العراق التي تربطها علاقات تناحرية بعرب المناطق الغربية.

وقد رأى كنعان مكية في كتابه **القسوة والصمت** أن «الرجولة»، في تلك المنطقة،

سبق أن ترجمت نفسها في العهد العثماني في سلوك ذي تسمية بدوية محددة: «كسر العين» عن طريق محاولة اغتصاب نساء الولاة غير المرغوب فيهم. ففي طريق عودة الوالي العثماني إلى بغداد، بعد تلبيته دعوة تُوجِّه إليه في تكريت، ينقضّ عدد من الشبان عليه وعلى زوجته ومرافقيهما، ويضمنون، بعدوان جنسي بحت، أن يتحول الوالي نحو اتّباع سياسة أشد وديّة حيال التكريتيين.

هنا نتعرّف إلى واحد من وجهي صدام الأساسيين: إنه الوجه التقليدي لشاب ضعيف الصلة بالدولة وأشكال التنظيم الحديث، تحتل الرابطة الدموية وتعابيرها العنفية موقعاً أساسياً في ولاءاته وعواطفه. وبالفعل، فانطلاقاً من هذه الرابطة التي تقبل المماهاة مع الجنوب الإيطالي وعلاقاته، يمكن تفسير العديد من مواقفه اللاحقة، ابتداء بكونه من قبضايات حزب البعث أصلاً (القليلين في العراق على أي حال) لا من أيديولوجييه، مروراً بـ ١٩٦٤ حين ساهم صعوده إلى القيادة الحزبية في مباشرة تَكْرَتَة الحزب، على ما روى حنا بطاطو في **الطبقات الاجتماعية القديمة والحركات الثورية في العراق**، وانتهاء بما بات معروفاً جيداً عن تصفية الأصهار وصراع الأبناء والأخوان في ظل ميل السياسة إلى درجة بعيدة من الانحصار داخل العشيرة.

إلا أن هذا وجه واحد. فالوجه الآخر يطول صدام «الحديث» الذي جنى قدراً هائلاً من العائدات النفطية، وأعاد إنشاء سلطة حزب حديدي التماسك، كما أقام كُلاً توتاليتارياً وجهازياً، عضوياً ومعقداً. وفي الخانة هذه تندرج أيضاً صلة بالاستهلاك الشخصي الباذخ (اللباس، الحذاء، القبعة، السيجار) الذي ينمّ عن شكلانية صورة «الغرب» و«الحضارة» في وعي صدام، كما سوف نرى.

والحال، أننا لا يمكن إلا أن نلاحظ ذهاب الزعيم البعثي بعيداً مع السياسات الاستهلاكية الجماهيرية، التي حملت سمير الخليل على ربط فهمه للرواج بفهم الفنان الشعبي الأميركي أندي وارهول. لكن الرئيس العراقي، ولكثرة استخدامه لنفسه صوراً متضاربة ومتعارضة، يبدو أيضاً كأنه يشبه مادونا التي ملأت بدورها فضاءً عريضاً جداً من اللعب والتخييل حتى كادت تستنفد الصور كلها وتحرقها. على أن الفارق بين الاثنين أن ثنائي الدين ـ الجنس وما ينطوي عليه أحياناً من بُعد سادي ـ مازوشي، ظل الثنائي المادوني بامتياز، بينما استقرت صورة صدام على رسالة سادية أحادية وظيفتها نقل الخوف، والخوف وحده، إلى المتلقي.

والإخافة، في هذا المعنى، مهمة ذَكَرية تضرب جذرها في العلاقات العشيرية، سُخِّر التحديث (المالي والحزبي والأيديولوجي والاستهلاكي) لخدمتها، بعدما غدا الوطن كله ميدان اشتغالها. فصدام إذا كان «يحمي» العراق من إيران لكون بلاده «البوابة الشرقية للوطن العربي»، فإنه يجسد فحولية ترقى إلى الكليشيه حيال بلاده نفسها التي اخترقها شعباً وأحزاباً وأدياناً وطبقات. وبكلمة: تاريخاً ومجتمعاً عرّضهما لـ «كسر العين».

وجرياً وراء الكليشيهات البسيكولوجية السهلة تتجسّد فحولية صدام في محاولته اختراقَ بلدين مجاورين هما إيران والكويت، بينما كان للحرب الأخيرة أن أحالت العراق إلى أنثى مطلقة في مواجهة ذكر مطلق يتسبب في تعذيبها واستحضار الآلام لها. أما تجربته في الحزب فلا تعزز إلا فكرة الرجل الأوحد، بل الفحل، الذي هو إياه. فإذا وضعنا رصيده العملي جانباً، وهو حافل بالعنف، فإن صورة مؤسس الحزب ميشيل عفلق وباقي الرجال البالغي العادية من أعضاء القيادة، لا تشجع على توقع أية منافسة على الفحولة. فحين برز منافس من البعث في العراق كعبد الخالق السامرائي، أو في «القيادة القومية» كمنيف الرزاز، كان مصيريهما الشنق والسجن حتى الموت، على التوالي.

ومؤخراً، أضافت لغة السياسة والإعلام الدوليين بُعداً آخر: فما من أحد سمى هتلر من قبل «أدولف»، أو خاطب ميلوسيفيتش بـ «سلوبودان». أما الزعيم العراقي فهو، بشحنة احتقار واضحة، «صدام» فحسب. وهذا، من زاويته الأخرى، يوحي بأن الرجل خلو من كل رابطة أو دلالة تتعدى شخصه يمكنها أن تصير قيداً سلوكياً عليه. ومن ثم، فإن اندفاعاته القصوى، بما تنطوي عليه رمزياً أو فعلياً من اقتحام و«صدم»، تمضي بلا أية رقابة اجتماعية عليها. فهو الذكر البدئي والبدائي، وهكذا يبقى.

والذكورية البدائية هذه، في حال الزعيم العراقي، لا تكتمل وظيفتها من دون الإمساك بالجيش والسلاح الحديثين، ولكنْ أيضاً من دون القبض على رمزيتهما ومصادرتها. وقد يقال إن هذا المعيار ليس حصرياً، بدليل أن هتلر لم يلبس البزّة العسكرية، بينما لبسها سياسي ديموقراطي كتشرشل إبان الحرب العالمية الثانية فقط، وهو ما فعله، من موقع مقابل، ستالين أيضاً. لكن ما يلاحَظ هو أن الرئيس العراقي

الذي لم يكن عسكرياً، مثله في ذلك مثل هتلر وستالين وتشرشل، بز الرؤساء العسكريين السابقين للعراق ترصيعاً بالنجوم والميداليات، واعتماراً للمسدس، واحتفاءً بالأسلحة الخاصة التي استعملها وأقام متحفاً لتكريمها وتكريم علاقته بها.

بطبيعة الحال كان لهذا التلاقح مع المؤسسة والطقس العسكريين وظائف سياسية وحزبية، إذ أراد صدام ألاّ تتكرر تجربة الإطاحة بالبعث على أيدي العسكريين كما حصل في أواخر ١٩٦٣، مصرّاً على إمساكه المباشر بالجيش. مع ذلك، فأمام صوره الكثيرة باللباس العسكري والمسدس ندرك أن جرعة شخصية وقضيبية حادة كمنت وراء ذلك. فهو لم يكتف بالسيطرة على مؤسسة القوة المادية الأولى عن طريق أصدقاء (عبد الناصر وعبد الحكيم عامر) أو عن طريق إخوان (فيديل وراؤول كاسترو)، بل مال إلى السيطرة الشخصية التي لم يرض بمنافسة ابن خاله وابن حميه عدنان خير الله عليها.

وإذ نعود إلى صوره الكثيرة التي تجمعه بعائلته وهو باللباس العسكري، علماً بأنه اجتماع يفترض فيه الاسترخاء في الملبس، نتذكر المهمة الأولى التي توكل إلى الطوطم وهي حماية مربّعه ومجاله المباشر قبل أي اعتبار آخر. وكم يبدو هذا الغرض واضحاً بمراجعة الشكل التقليدي الممتثِل الذي تظهر عليه زوجته وابنة خاله السيدة ساجدة خير الله. بيد أننا نرى، هنا، أكثر من ذلك: فالسيدة الشقراء الشعر، ذات الثوب الغربي المحافظ، تقدم عينة حية على «الحماية» التي يوفرها لها ولأبنائها فارس أسمر مسلح. ولا بأس، في سياق هذه الحماية، من التضحية بالجزء من أجل صيانة الكل، مع ما قد يرافق ذلك من ألم ينبع من «الاضطرار» إلى قتل الأصهار أو غيرهم من ذوي القربى.

ما من شك في أن «التمثيل» الدائم الذي ينطوي عليه لبس صدام، غير العسكري، لملابس عسكرية، يخدم غرض الإخافة الذي نراه في الصلة بنقائضه (contrasts). فمثلما حمل ستالين ابنته الصغرى سفتلانا، وكانت لهتلر صور عدة مع الأطفال، بينها واحدة غدت شهيرة مع طفلة قدمت له باقة زهر، صُوّر صدام حاملاً ابنته وعلى خصره مسدسه. بل إنه افتتح غزو الكويت ولقاءه بالرهائن الغربيين المذعورين في بغداد بمداعبة لطفل جعلتها «السي. أن. أن» مشهداً كونياً.

فالطفلة أو الطفل، في هذا المجال، دليل لا يخطئ على الحاجة القصوى إلى

الحماية والقوة يمارسهما أب كلي القدرة. لكن الطفلة تقول لنا شيئاً آخر هو، بدوره، دليل على استخدام الحداثة وإلحاقها بتراكيب سابقة عليها. فمشهد حمل الطفلة، أو الابتسام لها، أو العطف عليها، لم تسجله اللوحات الفنية القديمة بل ارتبط بالعصر الحديث ودخل في قيمه المقبولة، بل المطلوبة والمرغوبة. وأبعد من هذا، في السياق الذي يعنينا، أن التواضع، بل حتى الانكسار، أمام طفل يضيف إلى «رجولة» الرجل من دون أن ينقصها. فهو لا يتواضع، أو ينكسر، حيال رجل آخر، ندّ له وقوي بالتالي، بل يستخدم هذه القيمة الحديثة لتعزيز قيمة أخرى مستقاة من صلب مفهوم «الرجولة» والأبوّة.

والأب هذا، لا يكفّ بإشاراته القليلة وجموده الجسماني وبطء تحريكه يديه أمام الجموع، عن تقديم البراهين على النقيضية المُظهِرة لمعاني القوة: فهو ذاك الذي يشرف من أعلى فيمنح الآخرين شعوراً بالثبات والتوطد في آن، كما يمنحهم الشعور بالأمان تالياً، ولا سيما أن بطء حركة يديه يشير إلى تروٍّ لا هوج فيه. وهو حتى حين يحمل السلاح، أو يستخدمه، كما نقلت بعض الصور الفوتوغرافية، لا يتغير ولا يلوي جسمه ولا تهتز ذراعه، كما لا يبدو على وجهه أي انفعال يذكر. فأمام الآلة الناريّة القاتلة التي امتلكها بغزارة أخافت العالم، والتي كان للحداثة أن كيّفت التعبير والجسم في التعاطي معها، لا يرف للزعيم العراقي جفن.

وأمام صورته الجامدة هذه، والتي لا يخالطها عبوس الخميني المهيب ولا جنون هتلر البادي أو هستيرية موسوليني، تبدو «الإيميج» أقرب إلى الفوتوغراف المثبّت على لحظة بعينها. فالقائد الذي أمكن تشبيهه برمز تاريخي يرجع إلى ما قبل عصر الصورة بكثير كالحجاج بن يوسف، تبخل صورته، بعد طرد كل التفاصيل جانباً، عن إعطاء أي بُعد آخر يتعدى الخوف.

والواقع، أن ذَكَرية صدام الضاربة جذرها في العشيرة، لا تمنح الأمان الذي يمكن للذكرية الدينية أن تمنحه. فهو لا يُرخي لحية، وحين يصلي لا يضع على رأسه قلنسوة، كما لم يشتهر عنه التلاعب بحبات السبحة التي ترافق أيدي المصلين التقاة. إنه، في المقابل، يلبس أحياناً البرانيط والثياب والأحذية الأوروبية، من دون أن تصبح هذه الأشياء أكثر من «أشياء» خارجية ومظهرية بحتة.

لكن نزع الأنسنة الكامل الذي يزيد في إفقار صورة الحاكم العراقي، يجد ما

يستعاض عنه بطرق أخرى أكثر بدائية، كالانغماس في التاريخ والطبيعة، على ما كنا رأينا في «قوس النصر» حيث تنبثق أعضاء الرئيس عميقاً من جوف الأرض.

فقد حرص صدام، على غرار ما يفعل زعماء توتاليتاريون كثيرون، على الظهور في مظهر الامتداد للطبيعة والتتويج الأعلى لتاريخ وطني متصل يناط باتصاله أن يؤلّف تناسقاً وانسجاماً ينعكسان في صورة القائد. وهنا تكمن بعض مصادر الاهتمام بالنُّصب والتماثيل الحجرية كونها، بصفتها حجراً، الأقدر على إضفاء الديمومة على صاحبها.

غير أننا نواجه، في هذه الحال، الصعوبة التي نواجهها لدى التعاطي مع كل قائد توتاليتاري من الصنف نفسه. فهذه الصورة التي يراد منها أن تخدم زمناً وعهداً بعينهما، وأن تعممهما على التاريخ بقدر ما تستخلصهما منه، تقع في تطرف تاريخي يقلل من كفاءتها في خدمة هدفها. فإذا خاطب هذا النهجُ تطلُّبَ الجماهير إلى الخرافة، ولا سيما مع الحروب وانقطاع العمل بالتقاليد، فذلك يبقى صالحاً فقط للمراحل الانتقالية العابرة.

وبدوره، فالأب، أو الزعيم، أو الذكر الكامل، لا يلبث أن يبدو مطلقاً وبلا زمن. فلئن كانت الأبوة نسبية في آخر المطاف، إلا أن هذه الأبوة تغدو لاتاريخية كلياً، لتجد نفسها على تخوم السخرية.

وإذا تساوى الزعيم العراقي مع باقي التوتاليتاريين في الإطلاقية الطبيعية، فإن مأزقه، في ما خصّ الإطلاقية التاريخية، أكبر من مأزقهم. ذلك أن تاريخ العراق الخاص الذي شهد انقطاعات نوعية كبرى، وتركيب جماعاته الديني والمذهبي والإثني، يجعلان الإفراط في استخدام الماضي و«توحيده» مهمة متعثرة، وبمعنى ما كيتشية تضجّ بألوان أولية قوية ونافرة إلا أنها عديمة التناسق.

فصنع تاريخ خطّي من عناصر بالغة التفاوت، لا يضيف إلى الخوف أية معرفة، لكنه يضيف إليه كمية من الجهل التي تؤكد كم أنه مخيف. لقد ربط صدام، مثلاً، بين قادسية سعد بن أبي وقاص وقادسيته المزعومة، بعدما مهّد للربط بعبارة بليغة هي «الرجال هم الرجال». كما ربط البعث في العراق، بحسب ما روى أماتزيا بارام في كتابه **الثقافة والتاريخ والأيديولوجيا في تكوين العراق البعثي**، بين «مهرجانات الربيع»

التي بدأت في ١٩٦٩ وبين سومر والبابليين القدامى، وكان هذا يسير دائماً يداً بيد مع أحوال العرب المعاصرين وقضاياهم. هكذا، لم يغب عن هذه الاستعادة التاريخية «توجيه درس إلى الصهاينة» من خلال نبوخذ نصر على رأس جيوشه وهو ينقل الأسرى اليهود من القدس إلى بابل. ومنذ ١٩٨٠، عام نشوب الحرب مع إيران، بات «تحرير» القدس على يد نبوخذ نصر يتلازم مع وقوف اليهود في جانب قورش ملك الفرس الذي حاصر بابل، خصوصاً أن اليهود هم من نُسب إليهم فتح الأبواب لقورش.

ويضاعف تجسيمَ الخوف وإفقار الصورة، أن صدام حسين وجهٌ عديم الجاذبية في آخر المطاف. فهو لم ينطو على معنى كذاك الذي انطوى عليه كاسترو بوهج ثورته وتحديه للولايات المتحدة، وأيضاً بلحيته وسيجاره، أو الذي انطوى عليه عبد الناصر بخطاباته وضحكته العريضة فضلاً عن الحماسات والخيالات التي ألهبتها سياساته. وهو في لحظات عتوّه الامبراطوري يبقى مقلداً فاشلاً لشاه إيران، وفي لحظاته العفوية لا يخطر له أن يفعل ما فعله خروتشوف حين رفع حذاءه من على منصة الأمم المتحدة. أما حين يدخن السيجار فلا يستطيع مطلقاً منافسة تشرشل، أو منافسة غيفارا في المقابل، على الالتصاق بهذا المشهد.

وبكلمة، فالرئيس العراقي مُجدِب في صورته بقدر ما هو عديم القدرة على استجابة رغبات طالبي الصورة، وعديم المعرفة بها. فإذا رأى ألدو روسي أن «النصب هو العلامة التي يقرأ المرء عليها شيئاً لا يمكن قوله في مكان آخر، لأنه ينتمي إلى سيرة الفنان وإلى تاريخ المجتمع»، فإن صدام غير معنيّ أساساً بهذا الجدل ما بين التطلب المجتمعي وتقديم النفس، كما لو أن قاعدته الذهبية في السلوك هي تلك القولة البدوية الخام التي صاغها المتنبي شعراً: «أنا كذا يا دنيا».

وصدام، إلى هذا، ليس خطيباً، علماً بأن للخطابة دوراً كبيراً في صنع صورة الزعيم السياسي، خصوصاً في «العالم الثالث». غير أنه نادراً ما شوهد داخل الحشود أو قريباً منها، وإن شوهد كثيراً وهو يطل عليها من عل، كما لو أن جثته الملائمة كمادة خام لصنع الصورة، عُطّلت ولم تُستخدم جيداً في الاستثمار السياسي. أما لهجته فمحلية جداً يصعب أن ينفتح لها قلب أو ذهن خارج نطاقها الجغرافي والمناطقي المباشر.

وما من شيء خاص في مظهره. وجهه بالغ العمومية بشاربيه اللذين شاعا في الشرق الأوسط وأميركا اللاتينية، مَهدي الفحولة، لا سيما بين كوادر أحزابهما وحركاتهما الجماهيرية، وبابتسامته المتحفظة التي تجمع بعض المخاتلة والافتعال إلى بعض الحياء التقليدي.

وباختصار، فصدام ليس بطلاً ولا هو، بطبيعة الحال، بطلاً مضاداً.

مع هذا، ففي ظل عدم وجود مراجع ورموز في مجتمع خائف أو مغلق أو متقلب ومتحول، يمكن للرئيس العراقي أن يتحول إلى «إيميج» لجزء من الشبيبة التي حُرمت من أن يكون لديها ألفيس بريسلي أو جيمس دين أو غيفارا خاصون بها. بيد أن هذا الواقع المأساوي يقول عن العراق الذي صنعه صدام أكثر مما يقول عن الصانع نفسه. فحتى «الاقتناع» في الدول التوتاليتارية يبقى، كما نعلم جيداً، تعبيراً عن استدخال القمع وعن زيف الخيارات، بحيث لا يبعد بنا الأمر كثيراً عن معادلة الخوف والرهبة.

وعلى العموم، ففي داخل العراق حيث يستحيل قياس الرأي العام قياساً دقيقاً، يغلب الظن بأن إسباغ الإيجابية على صورة صدام يبقى مرهوناً، بالتعريف، بوجود الكارثة وطلب الخلاص الملازم. ذاك أن الناس قد يعتادون الخوف، إلا أن نسبة ضئيلة جداً من المرضى النفسيين والمنتفعين هي التي تجد فيه شيئاً محبباً. والسلطة البعثية، بعد كل حساب، لم تفرض سيطرتها الأقلية تبعاً لتعبيرها عن أي تفوق مجتمعي، تعليمياً كان أم اقتصادياً. لقد فُرضت هذه السيطرة نتيجة استيلائها على وسائل القوة من دون أي مقدمات أخرى.

وقد نشأت، خارج العراق لا داخله، عبادة لزعيم بغداد طوّبته مثلاً ذكورياً أعلى وربما «إيميج» جنسياً. لكن ذلك، كما نعلم، لم يدم بدوره طويلاً حيث أنه ما إن تبدّت النتائج الفعلية غير السعيدة لـ «أم المعارك» و«المنازلة الكبرى» حتى حلّ إحباط واسع لا يليق بالذكورية الفحلة ولغتها العشائرية الانتصارية. والذين شاؤوا، نساء ورجالاً، أن يخلطوا بين التضامن اللاحق مع شعب العراق والتضامن (الملتوي غالباً) مع صدام، حاولوا أن يضفوا عليه مواصفات المسكنة والضعف والمظلومية، وهي كلها لا تتفق مع الصورة الأصلية التي شاءها لنفسه: الخوف، والقدرة على بثّه في النفوس.

والحق، أن رصيد صدام السياسي وحزبه الحاكم لا يساعد كثيراً. فهو لم ينجز،

كائناً ما كان التأويل السياسي للأفعال، ما أنجزه القادة المذكورة أسماؤهم أعلاه. فإذا وضعنا جانباً ارتباط اسمه ارتباطاً قوياً بقمع غير عادي، فإن شوارع المدن العربية التي شكلت «الرأي العام» الجماهيري لم تغفر لحزب البعث وقوفه في مواجهة عبد الناصر، أو انسحاب الجيش العراقي في ١٩٧٠ من أمام تقدم القوات الأردنية لتصفية المقاومة الفلسطينية.

ماذا يبقى من «إيميج» صدام؟

لقد عيّن الرئيس العراقي نفسه بنفسه ذكراً أعلى، أو إلهاً. فصدام صانع وخالق، إلا أنه مبتذل وسوقي في صناعته وخلقه، كما لو أنه شيطان نجح للحظات في انقلابه على الرب والحلول محله. وفي هذا التعيين ترافق بث الخوف مع بُعد آخر أوحد هو الاكتفاء الذاتي، ومن ثم حب النفس لنفسها على نحو ضعيف الاستجابة لرغبات الآخرين وما يتوقعونه. صحيح أن العراق الحديث ذا التاريخ السياسي المتقطع والمضطرب كان يحثّ على طلب الاطمئنان، غير أن الألوهة بالمعنى الصدّامي (والتي تصل إلى نسخ الذراعين في «قوس النصر») تفيض كثيراً عن هذا التطلب.

فالمثال الإلهي الأقصى يصدّ الآخرين عنه لأنه بالغ الاكتفاء الذاتي، فكيف إذا ما صادر أدوار الجميع، بما في ذلك دور الآباء الرجال والأمهات النساء، ليوزعها ما بين عبادته هو ووظائف منظماته الدولتية والحزبية، وصولاً إلى مطالبة الأبناء بالتجسس على أهلهم. هكذا، غدت كل سلطة يخسرها الأهل على الأبناء سلطة يربحها صدام عليهم جميعاً. فإذا أضفنا التكرار الذي تحمله الصورة لجهة إفقار المعاني على اختلافها وتضخيم معنى واحد، بدا الأمر أشبه بوثنية حديثة وطاغية يصير فيها الطوطم مُجمّعاً للآباء تُختصَر فيه أبوتهم قسراً. إنه الرجل الأوحد والإله الذي لا يهمه كسب قلوب عباده كما لا يعبأ بأن يفتنهم، ما داموا ممنوعين من التوقف عن ممارسة العبادة هذه.

وذَكَر محضٌ وأولّي كهذا لا يسعه أن ينال حب الآخرين، حين يشاء، إلا اغتصاباً.

القسم الثالث

الشهادات والهُوية الذَّكرية

عدس في الفردوس

موريس فارحي

كان «الفردوس» هدية صوفي لي ولسليم. كانت تأخذنا إلى هناك في أحيان كثيرة. كنتُ في حوالى السابعة من العمر، وسليم أكبر بسنة أو نحو ذلك. كان «الفردوس» حمام النساء التركي في أنقرة.

صوفي أحبتنا كما لو أننا طفلاها. ونحن كنا نحبها كما تحبنا. في الحقيقة، أستطيع الآن أن اعترف بأننا كنا نحبها أكثر من أمّينا. وكان تعليلنا أنها إذا لم تكن ملزَمة بمحبتنا فحقيقة محبتها لنا تعني أننا جديرون بالمحبة. وبالتالي، لم نصدق قط تقولات الآباء والجيران بأنه، إزاء قانون الطبيعة الذي يقضي بأن كل امرأة محكومة بغزيرة الأمومة، فإن صوفي التي كُتب عليها أن تبقى عازبة ومحرومة من الأطفال، كانت بالضرورة تحتاج إلى احتضان كل طفل تصادفه، حتى الأوغاد مثلي ومثل سليم.

كانت صوفي من تلك الشابات القادمات من مناطق الأناضول النائية، اللواتي إذ انتهى بهن المطاف بلا أقرباء وبلا مأوى، وجدن الخلاص في الخدمة المنزلية في المدن الكبيرة، مثل اسطنبول وأزمير، والعاصمة الجديدة أنقرة. وكثيراً ما كانت الأجور لقاء مثل هذا العمل لا تزيد على ما يمسك رمق المرء، فضلاً عن سرير في ركن من رواق. وهي أجور، إن وجِدت، فإنها نادراً ما كانت تربو على ليرة بائسة أو ليرتين في الشهر. ولكن في أوائل الأربعينيات، عندما تسببت سياسة الحياد التي انتهجتها تركيا إبان الحرب العالمية الثانية في مشاكل اقتصادية قاسية، كان يصعب العثور حتى على هذا النوع من العمل.

يسرني أن أقول إن والديّ كانا يدفعان أجراً لائقاً برغم الصراع الدائم لتوفير أسباب العيش. وصوفي كانت أرمنية، ابنة عِرق ذاق الأمرّين مثله مثل اليهود.

وهي نفسها، كما يشهد شَعرها الذي ابيضّ قبل الأوان والندبة التي تمر عبر فمها بخط مائل، كانت أحد الناجين من الأهوال التي عاناها الأرمن على أيدي الأتراك والكرد خلال الحرب العالمية الأولى.

أنا وسليم لم نقر ذات يوم بالتمييز الذي يضع صوفي في مرتبة الخادمة. وبحكمة العقول اليانعة، رفضنا هذه التسمية بوصفها تحقيرية. كنا نسميها «أبلة» - الأخت الكبيرة. في البداية، ولأن سليم لم يكن شقيقي بل صديقي الذي يعيش في البيت المجاور، أصررتُ على أن تُعرف بأنها «أبلتي أنا»، لكن صوفي التي عرّفتنا إلى كل ما هو نبيل في الإنسانية، اغتنمت هذه الفرصة لتعلّمنا العدالة الحقة. كانت تلح علينا، وهي تمسّد جباهنا برفق، قائلة: بما أننا، أنا وسليم، لم نفترق منذ نعومة أظفارنا، كان علينا أن نتحلى بالحكمة لإقصاء نوازع تافهة مثل الطمع وروح التملك من نفوسنا. كانا مُلْكَنا نحن الاثنين، فهل ثمة ما هو أكثر طبيعية من ذلك؟

الحدث الذي قادنا إلى «الفردوس» وقع لحظة وطأت صوفي عتبة بيتنا.

كانت وصلت من إقليم أرض روم شرقي الأناضول. والرحلة، التي كانت في الغالب على عربات القرويين وأحياناً بشاحنات مخلّعة، استخدمت خلالها ما لديها من قروش قليلة، استغرقتها نحو أسبوع. ولمدة أسبوع آخر، وإلى أن سمعت صوفي في الكرمة أنها تستطيع أن تحاول طرق باب أمي، راحت تنام في أقبية باردة فتحتها لها ريفيات مشفقات عليها، وفي الغالب تم ذلك من دون علم المالكين. كانت تغتسل في نافورات الشرب في السوق المفتوحة حيث تذهب كل يوم باحثة عن فتات، لكنها لم يكن لديها أي غيارات، ولذلك لم تبدل ملابسها المعجونة بالعرق. وهكذا، عندما وصلت صوفي إلى شقتنا كانت تعط برائحة التوجس والإملاق اللاذعة. أمي، المتمرسة في قضايا التعقيم، وكانت تتولى العناية بأبي كلما جاء في إجازة من الجيش، جمعت على الفور من خزانتها هي غيارات وأرشدت صوفي إلى غرفة الدش؛ مرفق الاغتسال الوحيد عندنا. وعندما سمعنا صوفي تضحك كنا متجمعين في غرفة الجلوس. وأذكر أنه كان لدينا زوّار وقتذاك، بينهم والدا سليم وبعض الجيران،

وبالطبع سليم. أما أمي التي ارتاحت لصوفي، فبدت على الفور قانعة، ولا ريب في أنها فسّرت ضحكها كعلامة خير.

بعد لحظات، تحول الضحك إلى قهقهات عالية النبرة ثم أصبحت القهقهات صيحات وتصاعدت الصيحات إلى صراخ. وحين هرعنا كلنا إلى الرواق خائفين أن تكون صوفي سَلَخت نفسها بالماء الحار، انفتح باب الحمام فجأة واندفعت صوفي مبللة عارية متهسترة.

كان والد سليم مَن تمكن من تهدئتها. فبينما كانت أمي تلح بالسؤال عما حدث، رمى هو معطفاً على صوفي وأمسك بها بقبضة مصارع حتى خفتت صرخاتها إلى قهقهات دامعة تتخللها حوازيق. في النهاية، بعد أن هوت على الأرض وتكورت هناك، استطاعت أن تنتبه إلى سؤال أمي. وكمن يروي لقاء مع «الجن» أجابت، بهمس مبحوح: «إنه يدغدغ! هذا الماء يدغدغ!».

الضحك الذي انطلق حينذاك، تعبيراً عن الارتياح لعدم وقوع مكروه بقدر ما كان ضحك حبور ومرح، كان ينبغي أن يثير حفيظتها لكنها لم تزعل. فصوفي، كما علمنا في الحال، كانت تعتقد أن للضحك صفات علاجية، وكانت تنظر باحترام بالغ إلى كل مَنْ وُهِب مَلَكة الفكاهة. لكن لم يخطر ببالها قط أنها هي نفسها يمكن أن تكون هزلية. اهتزت لهذا الاكتشاف. وكما اعترفت لي لاحقاً فإن قدرتها على إضحاكنا كانت العامل الذي أقنعها بتبنّينا كأننا من لحمها ودمها.

انتهى عصر ذلك اليوم نهاية طيبة. وعندما سألت صوفي، بتردد، إن كانت تستطيع أن تنهي اغتسالها بحنفية المطبخ، سارعت والدتي والنساء من زوارنا إلى أخذها إلى الحمام. ومنذ ذلك الوقت نذرت صوفي نفسها للحمامات. كانت تستخدم أي ذريعة، بما في ذلك الأوساخ التي كنا أنا وسليم نلتقطها بانتظام في الشوارع، لأخذنا إلى الحمام. أمي لم تعترض قط على هذه المتعة: دخول الحمام كان رخيصاً، والأطفال يدخلون مجاناً. وبدا أننا، أنا وصوفي وسليم، متألقين بعد كل هذا الصابون والماء، نؤكد دائماً القول المأثور: «لا يقبل اللّه إلاّ النظيف».

في تلك الأيام كان على الحمامات التركية أن تكافح كفاحاً مريراً للحفاظ على ألقها العثماني. وكانت هذه المكابدة بادية بصفة خاصة في أنقرة. فهذه المدينة التي

كانت ذات يوم بلدة متواضعة، قلما لامسها التاريخ باستثناء قلعة قديمة على ربوة، بدت في صعود متسارع بوصفها رمز تركيا الجديدة والحديثة. ونتيجة لذلك، كانت بعض العناصر «التقدمية» تنظر إلى الحمامات على أنها طواطم سلَفية شرقية، وسعت إلى الحد من شعبيتها بتشجيع مَرافق من النمط الغربي.

ولكن هنا وهناك احتفظت الحمامات بسحرها الغامض. إذ كيف تنسى الذاكرة الجمعية أن حمامات اسطنبول الرائعة فتنت أفواجاً من الأوروبيين الواعين، وسحرتهم على امتداد قرون.

وهكذا، عاش التقليد، متوارياً في بعض الأماكن وسافراً في البعض الآخر. وعندما تُبنى حمامات جديدة ـ كما هي الحال مع غالبية المؤسسات في أنقرة ـ كانت تُبذَل كل محاولة للتمسك بأعلى المواصفات.

ثمة معياران رئيسيان يستحقان الإلماح إليهما. الأول يُملي أن المادة الأولية للصومعة الداخلية، قاعة الاستحمام نفسها، يجب أن تكون من الرخام: الحجر الذي تقول الأسطورة إنه يؤوي النسمة الودود، والذي لهذا السبب ذاته كان الملوك يختارونه لقصورهم، والآلهة لمعابدهم.

المعيار الثاني يستلزم السمات المعمارية التالية: قبة، عدداً من الأعمدة المتينة، وحزاماً من النوافذ العالية. وهي تركيبة من المؤكد أن تشيع في الحرم الداخلي وهجاً يوحي بالهالة الروحية لمسجد. والأكثر من ذلك، أن النوافذ العالية في الوقت الذي تقوم فيه بدور المصفاة التي ترشح النور البهي تردع العيون المتلصصة أيضاً.

حمامنا النسائي إذ تقيد بهذه المعايير، كان تجسيداً للترف. فدعوني أُدخلْكم إليه خطوة خطوة.

المدخل؛ سمة الحمام الأكثر مواربة، باب صغير من الحديد المطاوع، يتوسط سوراً مرتفعاً كتلك الأسوار التي تحيط بكليات البنات.

البهو فناء رحب. ستائره الأرجوانية الداكنة تَعِد في الحال بمتع حسية راقية. إلى يمين البهو ثمة منصة خفيضة عليها كشك. وهنا تجلس المديرة؛ تيزي هانم، التي من الجائز تماماً أن يكون خصرها هو الذي نحت المصطلح التركي «ذات بنية كأنها حكومة». «تيزي» أو «العمة هانم» تتولى جباية رسوم الدخول وتأجير مواد مثل الصابون والمناشف والطاسات والقباقيب التركية التقليدية.

في نهاية البهو باب يفضي إلى غرفة الملبس الجماعية الفسيحة. وكأن المراد أن يطول ترقبنا، ولهذا بدت هذه الغرفة مشذَّبة بكل بساطة. جدران بيضاء ومصاطب خشبية وسلال كبيرة من الخيزران لتكويم الملابس.

باب آخر ينفتح على ممر مفروش بالألواح. وهنا تدق القباقيب عند المشي بإيقاع مثير. وإلى الأمام القوس الذي يؤدي إلى ملاذ الحمامات الرخامي.

في البرهة التالية تحس وكأنك تشهد استحالة. مزيج من الحرارة والبخار صنع هواء شفيفاً، صوت الماء المنهمر يتدفق شجياً بلا انقطاع، والأشكال السديمية التي تبدو عائمة في الفضاء تستثير تخيلات زاهية الألوان والتكوينات في الذهن. قد يكون هذا أفقاً من الزمن الأول ـ أو الزمن الأخير ـ. على أية حال، إذا كنتَ تعشق النساء وتصبو إلى التواصل مع كل واحدة منهن فإن هذه رؤية ستبقى مطبوعة لا تمحى لما تبقى من حياتك.

بعد ذلك، تبدأ عيناك تسجيل التفاصيل ببطء. فتلاحظ أن الحرم مدوَّر ـ في الحقيقة بيضاوي ـ وتشعر بالسرور لأنه لو كان مستطيلاً، كما هو شكل البعض، لأسبغ أجواء ذكورية.

تُلحظ البلاطة الرخامية الكبيرة التي تحتل المركز. فهذا هو «حجر البطن»، حجمه يحدد سمعة الحمام. والبلاطة الكبيرة كتلك التي في حمام النساء حيث يمكن الجلوس والتحادث ـ وحتى تنظيم نزهة ـ كفيلة بتأمين شعبية واسعة.

تلاحظ مواضع الاغتسال حول «حجر البطن». كل موضع محدَّد بحوض رخامي ـ يسمى كورنا ـ حيث يمتزج الماء الحار والبارد من صنبورين منفصلين. وتلاحظ أن الفضاء حول الحوض يتسع لعدة أشخاص، هم دائماً أفراد عائلة أو مجموعة من الجيران. يجلس هؤلاء على مقاعد ثخينة واطئة، أيضاً من الرخام، تبدو وكأنها منحوتات حديثة، ويغتسلون بملء طاساتهم مغترفين من الحوض ورش الماء على أجسامهم. أحياناً، أولئك الذين يرغبون في تدليك قوي يجلو أجسامهم، يستعينون، لقاء بقشيش سخي، بأحد المساعدين الذين يكون عدد منهم حاضراً برسم الخدمة.

تلاحظ أن وراء الحرم الداخلي عدداً من الغرف التي تكون أكثر دفئاً لكونها أقرب إلى المرجل. وتُعرف هذه بكلمة تفيد معنى الاعتكاف وهي مخصصة لمن يريدون

الاستحمام على انفراد أو تدليكهم. وللزبون الخاص تتولى عملية التدليك «العمة هانم» نفسها.

لكنك، بالطبع، تلاحظ في المقام الأول النساء المستحمات. فهن إذ لا يرتدين إلاّ الأساور والأقراط يبدون منثورات بالذهب. طويلات أو قصيرات، شابات أو مسنات، فإنهن دائماً خارجات من لوحات روبن. حتى النحيلات منهن يبدون مغريات. يمشين بجرأة، مكسوات بالعطر والحنّاء، مسترخيات في أجسادهن اللدنة، الناعمة. وتدرك أنهن فخورات بأنوثتهن (أنا أتحدث بالنظر إلى الوراء في عودة إلى الماضي) برغم أنهن ـ أو ربما لأنهن ـ يعشن في مجتمع يحكمه الرجال بلا منازع. ولكن إذا رأين أو حسبن أن أحداً ينظر إليهن، غلبهن الحياء فَسَتَرن أنفسهن بالمناشف. تلاحظ فتيات صغيرات أيضاً، ولكن إذا كنت صبياً مثلي فإنك لا تكترث بهن. إذ إنك رأيت كنوزهن الزاهرة في لعبات مُستهلَكَة مثل «أمهات وآباء» و«أطباء ومرضى».

أشعر بأني رويتُ دخولنا «الفردوس» كأنه حدث عادي، كأن الصبيان في تركيا الأربعينيات كانوا معفيين من كل اعتبارات الجنسين. حسناً، ليس هذا إلاّ نصف الحقيقة. المؤكد أني، بمرور السنين، التقيتُ رجالاً كثيرين من جيلي، اصطحَبَتهم في صباهم، خادمات بيوتهم أو حاضناتهم أو جداتهم أو قريبات كبيرات أخريات إلى الحمام معهن ـ ولكن قطعاً ليس مع أمهاتهم. إذ يبدو أن هذا المحرّم بقي محافظاً على حرمته.

عملياً، لم تكن هناك قواعد ملموسة بشأن دخول الصبيان إلى حمامات النساء. وكان القرار يعتمد على عدد من الاعتبارات: سمعة المحل، مكانة روّاده، تواتر زيارات الشخص، أو المجموعة، له، حجم البقشيش الذي يُدفع للعاملات، وليس آخراً اجتهاد «العمة هانم».

في حالتنا، كان الاعتبار الأخير هو الذي رجّح كفة الميزان لصالحنا. فقد سُمح لنا بالدخول لأن «العمة هانم» التي تدير المحل كانت متبحرة في قضايا البلوغ. أكدت أن خصانا «لم تقع» بعد وأنها ستنقل هذا الرأي إلى زبائنها النساء عند الضرورة. وهؤلاء الأخيرات، اللواتي كن دائماً يضحكن خلسة بقسوة، قبلن كلمتها. ورحمة بنا،

فإن صوفي العزيزة التي راعها هذا التجاوز الفظ على أعضائنا التناسلية، وضعت يديها على آذاننا ودفعتنا إلى الخارج.

غني عن القول أني وسليم تنفسنا الصعداء لسلامة خصانا. ولكن بشرى وقوعها في وقت ما في المستقبل أوقعتنا نحن أيضاً في حالة من القلق الشديد. وهكذا دأبنا ردحاً من الزمن نتفحص أُربية أحدنا الآخر كل يوم ونطمئن أنفسنا إلى أن ذكورتنا لم تكن باقية في مكانها فحسب، بل باقية في الحال الجيدة نفسها التي كانت فيها عندما داعبناها آخر مرة ذلك الصباح عند الاستيقاظ. كما كنا نذرع الشوارع، حتى بصحبة آبائنا، بأمل العثور على خصية وقعت من صاحبها. وذهب تعليلنا إلى أننا لو أمكننا جمع عدد من الخصى الاحتياط فقد نكون قادرين على تعويض خصانا عندما تحل الكارثة. وحقيقة أننا في الماضي لم نرَ قط خصى ملقاه على قارعة الطريق، لم تثننا، بل افترضنا ببساطة أن أولاداً آخرين، يصطرعون مع الورطة نفسها، قاموا بجمعها. في النهاية، أوصلنا فشلنا في العثور حتى على خصية واحدة إلى الاقتناع بأن هذه الأعضاء ملصَقَة بالجسم بإحكام وأنها لن تقع أبداً. وقررنا أن هذه «الأكذوبة» البشعة روجتها نساء مستاءات من بوادر نضجنا المبكر بغية تخويفنا.

علائم النضج المبكر كانت فعلاً بادية علينا. فلقد كان لدينا معلمون حاذقون. كنا، أنا وسليم، نعيش على أطراف أنقرة تماماً، في منطقة جديدة من العمارات السكنية التي بُنيت من الخرسانة لتنتصب بشيراً بالازدهار القادم. وامتدت وراءها السهوب الجنوبية مبقّعة هنا وهناك بمخيمات الغجر.

غني عن القول أن للغجر حياة لا يُحسدون عليها أينما كانوا. فالتحاملات التاريخية حرمتهم غالبية فرص العمل. وكان الوضع نفسه سائداً في أنقرة حيث كانت فرص العمل، في ما خص الرجال، تقتصر على قطف الفاكهة موسمياً والعناية بالخيول وحفر الطرق وحمل أثقال ضخمة. النساء الغجريات كن أوفر حظاً. فكثيراً ما يكن مطلوبات كقارئات للطالع وخبيرات في تحضير الأعشاب وعرافات يعالجن الأمراض، وكن دائماً يصطحبن بناتهن لتعليمهن أسرار المهنة في سن مبكرة. الاكتفاء الذي كان الغجر يتمتعون به، كان أحياناً يوفره الصبيان الذين يتسولون في مراكز مزدحمة مثل الأسواق ومحطات الحافلات والقطارات والملاعب والمواخير.

كانت هذه الأخيرة أفضل الأماكن قاطبة. فالمواخير الواقعة في المدينة القديمة، تحت القلعة، كانت تتألف من نحو ستين منزلاً متداعياً، تتكدس بعضها فوق بعض في متاهة من الشوارع الضيقة. وكان لكل بيت نافذة صغيرة على بابه ليتمكن الزبائن من إلقاء نظرة وتقييم السيدات المعروضات. وهنا، على الأرصفة البالية، كان المتسولون يتخذون مواقعهم. كانوا يعرفون أن الرجل بعد المضاجعة مع عاهرة، يشعر بالإثم، ولا سيما إذا كان متزوجاً، فكانوا يمنحونه فرصة التكفير الفوري داعين إياه أن يلقي بضعة قروش في راحاتهم ليُري اللّه أنه محسن كريم كما ينتظر منه دينه.

بعض هؤلاء الصبيان الغجر الحصيفين أصبحوا أصدقاءنا. وقد علّمونا الكثير.

فهم علّمونا، قبل كل شيء، طرق الجنس الغريبة راوين كل الأحاديث المكشوفة التي سمعوها من الزبائن والعاهرات: الأوضاع الطريفة، إن لم تكن مضحكة، نزوات الأعضاء الرئيسية، وما لا يحصى من التصرفات غير المألوفة التي لم يفقه أحد شيئاً يُذكر منها أو بقيت لغزاً طوال سنوات عديدة.

هذه المعرفة التي لا تقدر بثمن وفرت الأساس لمزيد من البحث في الحمام.

الأثداء والأرداف وشعر العانة ـ أو، كما هي الحال مع الأخير، غيابه ـ أصبحت مواضيع الدرس الأولى.

أصدقاؤنا الغجر علّمونا أن الثدي يحدد الرغبة الجنسية عند المرأة، وأن الحلمة هي مؤشر الشهوة. النساء اللواتي لديهن حلمات كبيرة يكن شبقات، واللواتي حلماتهن تبدو كأنها وحمات يُحسَن الابتعاد عنهن لأنهن باردات (أتساءل اليوم ماذا كان يعني البرود الجنسي بالنسبة إلينا في تلك الأيام؟). وللحقيقة والتاريخ، فإن المرأة صاحبة الحلمتين الأكبر التي رأيناها في حياتنا كانت بلا ريب نموذجاً للبرودة. فهذه المرأة التي أطلقت عليها «العمة هانم» لقب «حصان موزِّع الحليب»، كانت تبدو دائماً غافية، حتى وهي تمشي. وعلى النقيض من ذلك، فالمرأة الأكثر حيوية التي رأيناها في حياتنا، وهي أرملة لم تسمح لنا بالنظر ما شاء لنا النظر إلى فرجها فحسب، بل وبدا أنها كانت تستمتع بافتضاحيتها، لم تكن لديها حلمة بالمرة عملياً، بل مجرد نتوء مدبب صغير كأنه سويق نبات فطر برعمي.

علمنا أن الأرداف مرايا تعكس الشخصية. فهي ذات دلالة تعبيرية كالوجوه. الأرداف القاسية يمكن التعرف إليها في الحال: ردفان أعجفان يتوسطهما خط فاصل يكاد لا يرسم حدود التقسيم بين الشطرين كأن صاحبتهما أعرضت عن الملذات. الأرداف السعيدة كانت دائمة الابتسام، أو رجراجة كأنها تهتز في ضحك هستيري. الأرداف الحزينة، حتى وإن كانت تشبه الأجرام السماوية في شكلها، تبدو مهجورة، وحيدة، قانطة. وهناك الأرداف التي تعشق الحياة بحيث تتمايل كحلوى التمر الهندي، وتُسيل لعاب الرائي.

في ما يتعلق بشعر العانة، لم يكن الكثير منه ظاهراً، كما سبق أن ذكرت. ففي تركيا، مثلها مثل غالبية البلدان المسلمة، كاد التقليد البدوي القديم في إزالة شعر العانة لدى زواج المرأة، يكتسب أبعاد فرض من فروض الصحة.

بحثُنا في شعر العانة، فضلاً عن المتع المتأصلة فيه، أثبت كونه درساً في السوسيولوجيا. فشعر العانة الحليق لم يعلن أن المرأة صاحبة العلاقة متزوجة من حيث الوضع الاجتماعي فحسب، بل كان يشير إلى مكانتها في المجتمع أيضاً. بكلمات أخرى، فالنساء الحليقات من تحت، طوال الوقت، نساء ثريات بما فيه الكفاية لأن يكون لديهن هذا الترف ـ ولديهن الخادمات لمساعدتهن فيه ـ. وبالتالي، فهن إما من الأريستوقراطية القديمة أو من حديثي النعمة. النساء اللواتي تشي جُذامتهن بحقيقة أن الأطفال أو أعباء البيت أو مشاغل الوظيفة تحدُّ من الوقت المتاح لإزالة شعرهن، ينتمين، إذاً، إلى أصول أكثر تواضعاً.

ما أذهلنا، كما لو أن هذه المهمة الشاقة ستكون أقل إزعاجاً إن هي نُفذت جماعياً، أن الحلاقة كانت تُمارَس على نطاق واسع في الحمامات. ولا شك في أن حقيقة تمكُّن المرأة، مقابل بقشيش صغير، من توظيف إحدى الشغيلات الحاضرات لأداء المهمة على نحو أفضل، ومن ثم تحريرها لتبادل القيل والقال مع صديقاتها أو قريباتها، ساهمت في تفضيل الحمام مكاناً لإزالة شعر العانة.

دراستنا الرئيسية ـ وفي النهاية مبررنا للذهاب إلى الحمام ـ تركزت على الشُّفْر والبظر. وكانت لهاتين الأعجوبتين أيضاً ميثولوجياتهما. فأصدقاؤنا الغجر أعلمونا بذلك.

وتركّزت ميثولوجيات الشَّفرين العريضين، اللذين يشاع أنهما شبيهان بشفاه الأفارقة، كانت بكل تأكيد، مثلها مثل سائر الأعراق السود، جريئة ومشبوبة العاطفة (ماذا كانت هذه الصفات تعني لنا؟ وماذا كنا نعرف عن الأعراق السود؟). الشَّفْران الأعجفان، إذ كان يتعين فتحهما عنوة، يشيران إلى قلوب ضعيفة. والشَّفْران البندوليان يمثلان الأمومة. وتلقينا تأكيداً بأن القابلات الغجريات كن قادرات على معرفة عدد البطون التي أنجبتها امرأة من ملاحظة تدلي الشَّفْرين فقط. فالمرأة التي ليس لديها أطفال ولكنْ لديها شَفْران متدليان كانت تستحق الشفقة: كانت تجد الرجال عموماً أصحاب جاذبية لا تُقاوَم بحيث إنها ما كانت لتقصر مشاعرها على فرد واحد، وبالتالي فإن اللّه منحها، لمساعدتها في الحفاظ على عفتها، شفرين يمكن خياطة أحدهما بالآخر.

الشفران الكاملان هما اللذان لا يترقرقان بارتخاء فحسب، بل يستدقّان تدريجياً إلى نقطة في المركز ليبدوا كبيري الشبَه بالابزيم. ولهذين الشَّفرين قوة سحرية: مَنْ يستطِع أن يلف لسانه بهما يحصلْ على المكافأة نفسها التي تُمنَح لمن يمشي تحت قوس القزح. فهو سيرى الربوبية ذاتها.

أما أنواع البظر، فالمعروف على نطاق واسع أنها، كالأعضاء الذَّكَرية، ذات أحجام متفاوتة. والأتراك الذين تضرب جذورهم عميقاً في التربة، صنفوا أنواع البظر في ثلاث فئات متميّزة أطلقوا على كل منها اسم غذاء شعبي.

البظر الصغير كان يُسمى «سمسماً» (سوسم)، والعدس (مرجيمك) كان يميّز البظر المتوسط الحجم ـ ولكونه يشكّل الغالبية كان يُعتبر البظر الطبيعي ـ والحمص (نبوت) كان هُوية المرأة ذات العيار الثقيل.

المرأة صاحبة «السمسم» كانت دائمة متجهمة. فصغر بظرها، برغم أنه نادراً ما يحرمها من الاستمتاع الكامل بالجنس، يمنحها إحساساً قاسياً بالدونية. ونتيجة لذلك كانت تبغض الأطفال، لا سيما الذين يُسمح لهم بدخول الحمام. المرأة التي أُنعم عليها بـ «العدس» تحمل خصائص سميّها ـ الغذاء الرئيسي في تركيا ـ. ومن هنا، فإن استدارة البظر لدى المرأة «المعدَّسة» استدارة تامّة، ليست بهيجة جمالياً فحسب بل ذات قيمة غذائية عالية أيضاً. فهي عملياً لديها كل ما يبغيه الرجل في الزوجة: الحب، والعاطفة المتقدة، والطاعة، وموهبة الطبخ. المرأة التي كان «الحمص» نصيبها، كُتب

عليها أن تُقنن نشاطاتها الغزلية لأن حجم بظرها غير الطبيعي يستحث لذة فائقة بحيث إن المواظبة على الجنس دائماً تحطّم قلبها. وإذا كانت أسيرة التناكح لأغراض الإنجاب فحسب، فإنها تجد سلواها في العيش حياة روحانية. وهي تبلغ من الورع ذرى بحيث إنها عند المخاض تطبع برفق سمة السجود على جباه رضيعها فتنذره لواجبات دينية مهمة.

أستطيع أن أسمع بعضكم يهتف، «خنزير. للبظر قلنسوة. وحتى لو وجدت بظراً بحجم بيضة عيد الفصح فإنك ستلاقي مشقة في رؤيته! يجب، أولاً: أن تكون محظوظاً بما فيه الكفاية ليكون وجهك على فرج الحبيبة. وثانياً، أن تعرف كيف تختلس النظر من خلال القلنسوة. وثالثاً، أن تكون لديك رباطة جأش لإبقاء عينك مفتوحة. ورابعاً، أن تغوي العين لتقتنع بأن الحبيبة هي الواقع الوحيد في الحياة وكل ما عداها وهم».

دعوني أعترف، قبل أن تعدُّوني كذاباً، بأن الأرجح هو أنه لا أنا ولا سليم رأينا ذات يوم بظراً واحداً. كنا فقط نظن أننا رأيناه، وأننا لم نرَ واحداً بالمصادفة بل مئات، وذلك بحكم الحظ الذي يتمتع به الأوغاد. وكلما زاد ظننا أمعنا في ليّ أنفسنا في أوضاع غريبة، مختلسين النظر، مصابين بالحَوَل نتيجة التحديق من زوايا عجيبة، متراكضين هنا وهناك لجلب هذا الشيء أو ذاك لهذه السيدة القيِّمة أو تلك. كنا من الناحية العملية نتصرف كأننا دبّان صغيران يحوّمان حول جرة مليئة بالعسل.

أقر بالطبع، لدى النظر إلى الوراء الآن، بأن ما دأبنا على رؤيته لا بدّ من أنه كان شامة أو نشماً أو خالاً أو وحمة، ولا ريب، نَفطة أو ثلولاً أو حَزاً عابراً.

وعندما كنا نصف لأصدقائنا كل ما كنا نمتّع به أنظارنا كانوا، بطبيعة الحال، يصدِّقوننا. لذا شعرنا بأننا مهمون. وعندما نؤوب إلى الفراش للنوم فلا نعدّ رؤوس أغنام بل نعدّ أبظاراً، كنا نشعر بالسمو. وعندما نستفيق ونتحسس أعضاءنا التناسلية مهمهمين بسعادة كما في الليلة السابقة، كنا نرفل في نعيم مطلق.

أقول، لو جاز لي الاستطراد، إننا لم نعاين قط سمات صوفي الجسدية. فهي كانت من أفراد العائلة وبالتالي طاهرة، وبالتالي لاجنسية. والآن إذ أنظر إلى صور قديمة أُلحظُ أن صوفي كانت جذابة بعض الشيء. كانت لديها تلك البَشَرة ذات اللون

الزيتوني الذي يجعل من الأرمن ذلك العرق الأنيق. وفوق ذلك أنها لم تنجب أطفالاً، فلم تكن، بلغة الحمامات، «مستعمَلة». نتيجة لذلك، كانت صوفي لم تزل امرأة في ريعان الشباب برغم بلوغها منتصف الثلاثينيات من العمر (صوفي لم تتزوج قط. وعندما انتقلت عائلتي من أنقرة، بعد فترة وجيزة على طقوس تأهيلي في سن الثالثة عشرة ـ بار ميتسفا ـ غادرت صوفي للعمل طاهية في فندق صغير. بقينا على اتصال. وفي ١٩٧٦ تَرَكَتْ عملها بصورة مفاجئة واختفت. رئيسها الذي كان شديد التعلق بها كشف أنها أصيبت بمرض خطير وافترض أنها عادت إلى أهلها للموت بصحبة أشباح سلَفية. وبما أن أحداً منا لم يعرف مسقط رأسها على وجه التحديد، سرعان ما تبددت جهودنا لاقتفاء أثرها).

للأسف، أن الزمن الذي أمضيناه في «الفردوس» لم يملأ عاماً.

الطَّرد، عندما جاء، كان مفاجئاً وغير متوقع، كطرد آدم من الجنة. وبالقدر نفسه من الوحشية.

حدث ذلك في ٥ تموز/يوليو. التاريخ محفور في ذاكرتي لأنه يصادف عيد ميلادي. في الحقيقة، زيارة الحمام في تلك المناسبة كنت أنظر إليها على أنها هديتي من صوفي.

وصادف أن حمام النساء في ذلك اليوم تحديداً كان مليئاً بصورة استثنائية. وقد لاقينا، أنا وسليم، صعوبة بالغة محاولين النظر في عدة اتجاهات في آن. ومن فرط الإثارة التي شعرنا بها لم نرمش ولا حتى مرة واحدة. كان ذلك، من الناحية الفعلية، زمناً مجزياً لم نعرف نظيره من قبل (لعلّي أكون مبالغاً نظراً إلى الحقيقة الماثلة في أنه كان المرة الأخيرة أيضاً. هذا ما يفعله الحنين).

لا بدّ من أن وقتاً مرّ على وجودنا هناك عندما رأينا، ويا للعجب، امرأة تمسك إحدى الشغيلات وتأمرها، مشيرةً إلينا، بإحضار «العمة هانم». وتطلّب الأمر منا دهراً قبل أن ندرك أن هذه الحورية ذات الصوت الجهوري هي الإلهة ذاتها التي كنا، أنا وسليم، نجثو لها ونعبدها، واعتبرنا جسدها كامل الأوصاف وسماوياً ـ لم نكتفِ قط بصفة واحدة حين يكون هناك متسع لصفتين ـ. ونتيجة لذلك، سميناها «نيلوفر» تيمّناً بزنبقة الماء التي كنا، في تلك الأيام، نعتقد أنها أجمل زهرة في العالم.

وقبل أن نتمكن من استجماع أفكارنا لتوجيه نظراتنا صوب ناحية أخرى ـ أو حتى خفض أعيننا ـ انقضّت علينا «نيلوفر» و«العمة هانم» صائحتين على صوفي الحبيبة التي كانت غافية بجانب الحوض.

عليّ أن أُشير الآن إلى أني وسليم بعد أن سمّرنا أنظارنا على «نيلوفر» طوال أشهر متواصلة، كنا نعرف تماماً أنها ذات طبع مشاكس. فقد رأيناها تثير مشاجرات لا عدّ لها، ليس مع «العمة هانم» والشغيلات فحسب، بل مع العديد من النساء اللواتي يأتين إلى الحمام أيضاً. فالعجائز اللواتي شبّهنها بحصان بربري النَّسَب ـ وحصان شديد الحيوية بصفة خاصة نظراً إلى السهولة التي كانت تحرك بها أطرافها السمينة لكنها ذات لياقة رياضية ـ عزون سرعة انفجارها إلى زواجها مؤخراً، واختصرن مزاجها المتقلب بوصفه الجمرات الخامدة لامرأة سلّمت وجودها إلى زوجها، كما هو حري بالنساء. وذات يوم، ربما بعد أسبوع أو أشهر من الآن، عندما تشعر بتلك الخضة التي تأتي إيذاناً بالحمل، ستصبح وديعة كأي امرأة اعتيادية.

وهكذا، في ذلك الخامس من تموز/يوليو توقعنا، أنا وسليم، انفجاراً من «نيلوفر»، وإن لم نكن نتوقع أن يكون ضدنا. بدت «نيلوفر» مهمومة من لحظة وصولها، وظلت تشكو من صداع فظيع (صوفي نوّرتنا بحكمة في ما بعد أن هذا الصداع يلقي ضوءاً على الأسباب الحقيقية لمزاج «نيلوفر» العصبي: عند بعض النساء كانت أوجاع الرأس الحادة مقدمة لبدء الحيض. وما زاد الأمور تفاقماً على «نيلوفر» ـ تذكروا أنها لم تتزوج إلاّ مؤخراً ـ لعله كان خيبة الأمل بمرور شهر آخر من دون حمل).

مرّ وقت قبل أن نفهم اتهامات «نيلوفر». فلقد كانت تعنفنا لمداعبة أعضائنا التناسلية وملامستها كما يلامسها الرجال (وأنا واثق من أننا كنا نفعل ذلك، لكني متأكد بالقدر نفسه من أننا كنا نفعله خلسة. فهل كانت تراقبنا كما كنا نحن نراقب النساء، من خلال عيون مغلقة على ما يبدو؟).

صوفي، بورك قلبها الكبير، دافعت عنا دفاع اللبوة عن أشبالها. قالت: «أولادي يعرفون القراءة والكتابة ولا يحتاجون إلى مداعبة أنفسهم». وهذا الاستنتاج الذي لا يتفق مع المقدمات زاد «نيلوفر» غضباً. وإذ انقضت علينا أمسكت بعضوينا، واحد في كل يد، وأرتهما لـ «العمة هانم».

صرخت: «انظري، يكادان يكونان منتصبين. تستطيعين أن تري أنهما تقريباً في حال انتصاب!» (هل كانا كذلك؟ لا أدري. ولكن، كما اتفق سليم معي لاحقاً، فإن الشعور بيدها تقبض علينا كان رائعاً).

نظرت «العمة هانم» إلى الأدلة بارتياب.

«لا يمكن. خصاهما لم تقع بعد...».

صرخت صوفي، «نعم: وشكراً لتذكيري. خصاهما لم تقع بعد».

«لم تقع»، تدخّل سليم بشجاعة. «سنعرف عندما تقع. أليس كذلك؟».

رفعت «نيلوفر» حدّة صراخها على «العمة هانم» درجة إضافية ملوّحةً بعضوينا: «انظري بنفسك! أمسكيهما! أمسكيهما!».

ركعت «العمة هانم» بجنبنا مرتعدة كأنها خادمة طالت معاناتها. «نيلوفر» سلمتها عضوينا كأنهما هراوتان. ولا بد من أن «العمة هانم» كانت ذات خبرة أوسع في تمحيص عضو الرجل لأننا عندما لفت أصابعها حولنا بنعومة ودفء و، آه، برقّة بالغة، صرنا في حال انتصاب، أو هكذا شعرنا.

توقعنا من «العمة هانم» أن تهدم المحل على رؤوسنا بصراخها. لكنها بدلاً من ذلك، نهضت من جلستها القرفصاء بابتسامة واستدارت نحو صوفي:

«إنهما منتصبان... انظري بنفسك».

صوفي هزت رأسها غير مصدِّقة.

«نيلوفر» احتفلت بانتصارها ذارعة الحمام صارخة: «إنهما ليسا صبيين! إنهما رجلان!».

صوفي ظلت تهز رأسها غير مصدِّقة. «العمة هانم» ربّتت على كتفها ثم مضت في سبيلها:

«خذيهما إلى البيت. ليس هذا مكانهما».

صوفي، وقد أُسقط بيدها فجأة، نظرت إلى المستحِمات. لاحظت أن بعضهن أخذن يسترن أنفسهن. استدارت نحونا والحيرة ما زالت بادية عليها، ثم أمسكت عضوينا بصورة لاإرادية، وكأن ذلك كان الإشارة المنتَظَرة. انكمش عضوانا في الحال

واختفيا في تلافيفهما. وإذ شعرت صوفي بأن الوقائع أثبتت صحة موقفها، صاحت بالمستحمات:

«إنهما ليسا منتصبين! ليسا منتصبين!».

رددت الجدران الرخامية صوتها. لم تُعرها إحداهن أي اهتمام. أصرت على موقفها المتحدي حتى بعد أن قادتنا «العمة هانم» إلى خارج المحل:

«سأصطحبهما المرة القادمة! إنهما عائدان!».

انفجرت «العمة هانم» ضاحكة:

«أكيد! اصطحبي أبويهما أيضاً، لِمَ لا تصطحبين والديهما؟».

وصُفق الباب وراءنا.

وبرغم أن صوفي اصطحبتنا عائدة بإصرار، إلا أنه لم يُسمح لنا بالدخول مرة أخرى على الإطلاق.

«هالصبي اللي عند بو أحمد»

أحمد بيضون

في مجتمعاتنا الشرقية يكرر اسم أحد الأولاد، بالأولوية، اسم جده لأبيه. أي أن التكرار يتخذ صيغة المناوبة بين اسمين على الأقل: حسين بن علي بن حسين بن علي بن حسين بن علي... إلخ. وليس من عاداتنا تكرار الاسم الواحد من دون فصل كما يفعل الأنكلوسكسون أحياناً: جورج الأول، جورج الثاني، جورج الثالث. ولا يشير هذا الفارق إلى أبوية أقل حدة عندنا بل إلى العكس. فحين يطلق الوالد اسم والده على الوليد، يؤدي بهذا الفعل الجليل طقس خضوع بنوي عميق، إذ يعلن أن أباه، لا هو نفسه، هو المستحق الدوامَ وهو القدوة المقترحة على الوليد، وأن هذا الأخير، وهو قطعة منه، خارجة من صلبه، إنما قدم قرباناً تبقى به جذوة الجد موقدة.

كنت بكر الذكور، بعد إناث ثلاث وُلدن لوالدي، ولم يطلق عليّ اسم جدي الذي كان يدعى محمداً. وكان والدي صغير إخوته، ولم يكن يحمل اسم جده. لم أمثّل إذاً، حالة تكرار اسمي عند انضمامي إلى السلالة. ولكنني دُعيت بالتسيمة، برغم ذلك، إلى ضرب آخر من التكرار وإدامة التقليد، مألوف عندنا هو أيضاً. فقد أُطلق عليّ اسم كبير الزعماء في جبل عامل آنذاك ـ وهذا هو الإقليم الذي وُلِدتُ فيه من لبنان ـ وكان الزعيم يدعى أحمد بك الأسعد. بل إن الزعيم نفسه، على ما يظهر، هو الذي اقترح على والدي هذا الاسم. واتفق أن أمرين كانا يحسنان هذا الاقتراح: أولهما أن والد الزعيم ـ الذي كان في أيامه زعيماً أيضاً ـ كان يدعى عبد اللطيف، وكان هذا اسم والدي أيضاً. هكذا أصبحت حالتي الاسمية هي نفسها حالة البك، إذ كلانا أحمد بن عبد اللطيف. وأما الأمر الثاني فهو أن والدي كان، قبل أن يُولد له

ذكر، يكنى بأبي علي، وهذه كنية تطلق عندنا ـ بين من تطلق عليهم ـ على الشجعان من الرجال. واتفق أن عمي كان يكنى بأبي علي أيضاً وكان بكره الذي وُلِد قبلي بسنوات كثيرة يسمى علياً فعلاً. ولما كنا، في تلك الأيام، مقيمين وبيتَ عمي في دار واحدة، فإنه كان يحصل كثيراً أن يرد الأخوان معاً على نداء طارق يريد أحدهما أو أن يرد الواحد منهما على نداء من يريد أخاه. وقد جاء اقتراح البك مخرجاً لائقاً لأبي من هذه الفوضى الأخوية. وذاك أنه خسر الكنية المشيرة إلى الشجاعة ولكنه عوّض أخرى دالة على الزعامة. والزعامة هي ما كان والدي يبتغيه وكانت شجاعته ـ وهي مشهورة في تلك الأيام ـ سبيلاً من سبله إليها.

هذا الاسم (أحمد عبد اللطيف) كان مفصحاً إذاً عن رسالة عالية النبرة، موجَّهة إلى الوليد المسكين الذي كنته. كان مفترَضاً أن أصبح زعيماً شأن من أعارني اسمه، لا لأن من يحمل اسم الزعيم يصير زعيماً بالضرورة ـ وإلاّ لضاقت البلاد بالزعماء ـ بل لأن والدي كان زعيماً أيضاً أو وجيهاً، بالأحرى، دائراً في فلك الزعيم الكبير الذي أنعم عليّ باسمه. ولما كنت بكر الذكور في بيت والدي، فإنه كان مقدَّراً لي أن أخلفه في الوجاهة، بعد عمر طويل، أي أن أستوي تكراراً له. وكان مفروضاً أن يعدَّني والدي لهذا المصير وأن أعدَّ نفسي له أيضاً. وحين رشح والدي نفسه للانتخابات النيابية، أول مرة، وكان قد أصبح أربعينياً وكنت لا أزال في الثامنة، كان أولاد الحي من أترابي قد وعوا بالسليقة ماهية المصير الذي يتربص بي. فكانوا يطوفون بي الحي محمولاً على أكتافهم وهم يحدون:

بحد مسنون رهيف   لما الرواح بتنخطف
زعيم سوريا والجبل   أحمد ابن عبد اللطيف

ولم يكن هذا الحداء المهيب قد نُظِم لي، بطبيعة الحال. ولكن استعارته من الترسانة الخاصة بسميي البك كانت غاية في السهولة. وكان للأمر نكهة سخرية من البك الذي وقف والدي بين خصومه في تلك الانتخابات.

ما الذي دفع بحياتي، بعد ذلك، إلى غير هذا المجرى، فجعلني لا أركب كبيراً على تلك الأكتاف التي اعتليتها صغيراً؟ ما الذي أبعدني عما كنت منذوراً له في تقليد متبادل، فحال دون أن أتقلد شؤون الجماعة التي وُلدت فيها وحال دون أن أقلدها زمامي فأُرهَن بقيمها وصوالحها ما ينبغي لي وما لا ينبغي أن أقول وأن أفعل؟ ما الذي

مال بي إلى الإعجاب بالحال التي أراد طرفة بن العبد أن يشكو مرارتها حين قال:

إلى أن تحامتني العشيرة كلها   وأفردت إفراد البعير المعبد

لا يخلو جواب عن أسئلة هذا خطرها من مجازفة... خطيرة، على الأرجح. فالمرء يبني صورة تامة لدوافعه ومسالكه وظروف حياته من نتف باقية في ذاكرته قد لا يكون لها مسكة غير ما يرتجله لها اليوم. برغم ذلك أجيب. وما أرجحه، بادئ بدء، أنني لم أمضِ في السبيل الذي رسمه لي منطق الولادة لأنني ـ ولا فخر ـ لم أكن أهلاً لسلوك هذا السبيل.

وأول ما يبدو لي اليوم أنَّ ما كان مانعاً لي من «تكرار» والدي، أنني لم أكن حائزاً قوته البدنية ولا إقدامه. كنت ولداً أميل إلى الهزال وكان معظم أترابي أمتن مني بنية وأوفر نشاطاً. وكان ضعف شهيتي للطعام قد أوجب، في طفولتي، عرضي على الطبيب. وهذا في زمن لم يكن الأطفال يؤخذون فيه إلى الطبيب إلاّ لسبب وجيه. كنت أزاول بعض الرياضات في المدرسة وفي خارجها، ولكنني لم أكن بين المجلّين في أي منها. والحال، أن قوة والدي البدنية ـ وكان صيتها ذائعاً وكانت مخيلتي تجنح نحو إلباسها لباسَ الأسطورة ـ كانت معطى ذا أهمية بين مكونات وجاهته. فالزعيم، في تلك الأيام، كان، قبل كل شيء، رأساً لحلف عائلي. وكان على هذا الحلف أن يقف بالمرصاد للحلف المواجه. وكان الوقوف بالمرصاد ينطوي على الاستعداد للعراك، أحياناً، في الأزقة وفي الساحات، بالحجارة والعصي والسكاكين. ولم يكن مستبعَداً، وإن ندر، وصول الأمر إلى إطلاق النار. وكانت شدة بأس الزعيم ـ ولو ندر أن يشارك مباشرة في العراك ـ رادعاً معنوياً للخصوم وضماناً مستحباً لهيبة الزعيم بين رجاله. وكان يحصل، من جهة أخرى، أن يشكو بعض الأهل من عائلتنا ـ وبخاصة الأمهات، حين يكون الزوج غائباً ـ ولداً بدر منه ما يوجب العقاب. فكان والدي يستدعيه ويؤدبه... ولم يكن المذنب يجرؤ، ولو كان شاباً كبيراً، على رفض المثول بين يدي هذه العدالة. وكانت العقوبة تصل في حالاتها القصوى إلى حد الصفع الشديد. وكانت تلك صفعات لا يزال بعض من نالوها يحدّثون بوقعها إلى اليوم.

كان يطيب لي أن أذهب أحياناً في طلب المرشحين لتلقي صفعات خبرت وقعها بنفسي حين كانت تدعو الحاجة، وإن يكن ذلك بقي نادراً. ولكنني لم أكن مؤهلاً بأي حال لوراثة هذه الصنعة. ولم تكن زعامة والدي قائمة بطبيعة الحال على قوته البدنية

وحدها. فالرجل كان حائزاً، في الواقع، فضلاً عن شدة البأس، معظمَ الصفات اللازمة نظرياً لكبير القوم: الكرم والغيرة على القريب والاستعداد غير المحدود للخدمة، حيث يستطيع، وللمؤاساة. هذا إلى أمانة يرعاها إيمان وتقوى راسخان. وفوق ذلك، كان الرجل حائزاً ـ برغم تواضعه الشخصي الجم ـ هذا الشعورَ العميقَ بالحق في التصدُّر وهذا الإصرارَ عليه في نطاق ما يفرضه منطق المراتب بتقاليده المرعية. وإذا صح أنني حصّلت من جهتي، نصيباً من الفضائل الآنفة الذكر (وهو نصيب يبقى مقداره محل نظر)، فإن نصيبي من هذين الشعور والإصرار قد بقي ضئيلاً على الدوام.

تجلّى هذا النقص، أول الأمر، في أنني بقيت مدة طفولتي كلها صبياً خجولاً. وقد يقع على والدي نفسه قسط من قلّة إقدامي هذه، وهي حالة لم يكن يخفي ضيقه بها وإصراره على معالجتها. كان يلح عليّ أن أدخل المضافة، حين أدخلها، منتصب القامة، رافع الرأس، وأن أسلم على الحاضرين قبل الجلوس وأن أشارك في الأحاديث. وهذه كلها أمور بقيتُ قليل الإقبال عليها حتى شارفت العشرين، مع أنني كنت قد أصبحت، في تلك الأثناء، مهذاراً كثير اللغط والجلبة حين أُوجَدَ في مجالس غير مجلس المضافة لم يكن والدي بين حضارها. فالرجل الذي كان يريد لي هذا البروز بين الناس، كان مجرد وجوده في البيت، حين نخلو إليه، يملي عليّ وعلى أخواتي الصمت أو خفض الصوت والإقلال من الكلام في أقل تقدير. كان سلطانه غامراً فأودى بي إلى هوامش وسطه، وسط الأهل والمحالفين والأنصار، عوضاً عن أن يحملني على التصدُّر بين هؤلاء. والحاصل أن أبي، بعدما تقدم في السن وأصبح شخصاً غاية في اللطف والرقة واختفى ما كان لصيقاً به من سيماء القوة المادية (إذ بدأ السكري ينال من عافيته بعيد أن تجاوز الخمسين) وتضاءل كثيراً ميله إلى الشدة في معالجة ما كان يراه غلطاً، بقي يُحزنه عزوفي عن مصاحبة أهل الحل والربط وعن المواظبة على ما يسمى «الواجبات الاجتماعية» في دائرة كان قد جعلها، من جهته، بالغة الاتساع، ولم أكن أجد، من جهتي، ما يكفي من العزيمة أو الرغبة لمجاراته في تجواله الدائب بين أطرافها.

والحاصل أيضاً أن الولد الذي كنته كان محتَملاً، في ظل هذه المطالبة وهذا العجز عن الامتثال لها ـ مع ملاحظة أن مصدر المطالبة كان هو نفسه سبب العجز ـ، أن

يذهب طعماً لبليته هذه فيدخل في البحران الذي يدخل فيه الأطفال حين لا تكون لهم طاقة بأن يكونوا ما يُراد لهم أن يكونوه، إذ يغلقون الباب دونهم ويخرجون، على نحو ما، من دائرة السمع، معلنين أنهم لم يكونوا شيئاً ولا أحداً على الإطلاق. كان محتملاً، إذاً، أن يصير أمري إلى الاضطراب الشديد أو المرض الصريح، لولا أنني وجدت عالماً آخر بديلاً عن عالم المضافة وشبكة الأمكنة المتصلة بها، بديلاً عن عالم أبي والشبكة البشرية التي كان يتصدر موقعاً منها ويدأب في إدامة نسيجها وتكرار الأفعال التي كان يتماسك بها هذا النسيج ويتسع. ولقد ساعدني والدي نفسه ـ وكنت محط آماله الأول ولم يكن يريد بي إلاّ كل خير ـ في الولوج إلى هذا العالم البديل الذي أخذت آفاقه تتكشف لي، بعد ذلك، شيئاً فشيئاً، وأخذت أشياؤه تصير غايات ووسائط لحركتي، وطبقاته تتداخل مجالاً أثيراً لحياتي. ساعدني والدي لأنه كان يتركني لشأني في كل ما يتعدى دائرته هو، أي مسلكي في عالم الكبار. كنت أنكمش من جراء مظهره الصارم ومهابته في محيطه. ولكنه كان يثق بي ولا يراقبني ويغضّ النظر عن أمور مشكلة، مبدئياً، كانت تبدو مني، وذلك ما لم يكن فيها إساءة للغير. بدأت التدخين وأنا دون الخامسة عشرة، وكان عالِماً بذلك على الرغم من أنني لم أشعل سيجارة في حضوره إلاّ بعد سنتين أو ثلاث، فلم يعترض. وكنت أسهر إلى ما بعد انتصاف الليل في بيوت الأصدقاء وطرقات البلدة، وأنا لا أزال دون الخامسة عشرة أيضاً، ولم يكن يعارض. وكانت أخبار وقوعي في الغرام، وقد بكّرت إليه أيضاً، تصل إلى مسامعه، بلا ريب، فيسكت عنها معتبراً الأمر كله ـ على الأرجح ـ عبثَ أولاد. وكانت أمي توسع لي منافذ النمو هذه، فتسألني لـمَ لا أخرج للعب إذا رأتني أطلت الجلوس إلى دروسي في يوم عطلة، وتقبل مني رشق باب البيت بحجرين أو ثلاثة لسبب أفتعله كلما نزل أبي إلى بيروت.

ولكن أجدر الأمور بالتسجيل هٰهنا أن والدي كان من الذين شعروا شعوراً حاداً بأن العالم قد أصبح غير ما كان حين دخله جيلهم، وأن المدرسة أصبحت بوابته الكبرى، فلا يؤمن بأن يجد أولادهم سبيلهم فيه إذا هم دخلوه من غيرها. لكن المدرسة كانت ـ بين ما كانته ـ باباً محتملاً إلى قيم مجافية لمألوف آبائنا. وكانوا يعرفون ذلك، وكانوا قد شهدوا مقاومة الأهالي، في أيام الانتداب، تصميمَ الدولة على إغلاق الكتاتيب، بعد أن نظمت البرامج والشهادات وبات فرضها يقتضي جعل التعليم حكراً على المدارس النظامية. وكانوا قد عرفوا أيضاً، بين أبناء جيلهم من روّاد المدرسة

الحديثة، حالات خروج فاقعة لا يستهان بعديدها عما كان يُعتبر جادة للدين وللأخلاق، في آن، ومسكة للجماعة ومراتبها بالتالي. فوجد بين المتعلمين الجدد من عُرف بشرب الخمر وترك الصلاة وهجاء الزعماء ورجال الدين... إلخ. أي أن هؤلاء اقتربوا كثيراً مما سميته، ذات مرة، فردية الشذوذ في عهد لم يكن ميسوراً للفردية فيه أن تصير قاعدة. على الرغم من وجود هذه الأمثلة المقلقة بين آبائنا أو على مقربة منهم، أرسلنا آباؤنا إلى المدرسة الحديثة ولم يستنكف عن ذلك من بينهم إلاّ العاجز أو المضطر. فكنا أول جيل يصير ارتياده هذه المدرسة ضرورةً غلاّبةً وقاعدةً حاظيةً بالإقرار العام، بعد أن كان استثناء في حالة من يكبرونني بعشر سنوات لا أكثر. كانت أختي الكبرى ـ وهي لا تكبرني إلاّ بسبع سنوات ـ قد أدركت الكتاب في زمن احتضاره قبل أن تنتقل إلى المدرسة الرسمية.

أما والدي نفسه لم يكن حصّل إلاّ نصيباً يسيراً من التعليم؛ حصّله في واحد من الكتاتيب المتواضعة التي كان ظلها قد انحسر تواً عن القرى حين بلغت، أنا، سن الدراسة. ومع أن العلم الحديث لم يكن قد أصبح بعد عدة لا يُستغنى عنها لطالب زعامة من الصنف الذي كان أبي يعدني له، فإن هذا الأخير كان مدركاً أن الزعامة نفسها آخذة في التغير وأن غياب الإعداد المدرسي لها لن يلبث أن يصبح نقيصة تثقل خطو الطالب المذكور. كانت المدرسة قد فرضت نفسها، بسرعة، مركباً لكل طموح وموئلاً، فوق ذلك، لسلك من مستحقي الاحترام أخذت دائرته تتسع وتتكاثر بوادر ميله إلى منازعة الأسلاك المستقرة ما كان لها من موروث الامتيازات. لهذا كله، بذل أبي ما وسعه البذل حتى أذهب في الدراسة إلى أقصى مدى متاح. وكان الرجل، على الرغم من تصدُّره، وبسبب من هذا التصدُّر أحياناً، أقرب إلى الإعسار منه إلى اليسار. ولم تكن المدرسة نفسها ـ وهي رسمية ـ تتقاضى مالاً. ولكن والدي كان يرسلني إلى دروس خصوصية مدفوعة الأجر. والذي يعرف المرحلة والوسط لا بدّ من أن يشعر بشيء من الدهشة حين يعلم أن هذه الدروس كان مدارها تقويتي باللغة الفرنسية. لم أكن أبطأ من أترابي تعلُّماً لهذه اللغة ولكن أبي كان يعلم أن تعليمها هزيل في المدرسة بأسرها. ووصل به الأمر إلى حد أنه جاءني ذات مرة بمدرّس (فلسطيني) علمني في البيت شيئاً من مبادئ الإنكليزية، وهذه لغة لم يكن يؤتى لها على ذكر في مدارس بنت جبيل الرسمية، ولا كان الاهتمام بها شائعاً في نواحينا. وحين وصلت إلى نهاية الشوط المتاح في البلدة (وكنت قد بلغت الثالثة عشرة) أرسلني والدي تلميذاً داخلياً

إلى دير مشموشة ثم إلى مقاصد صيدا، وكان هذا قراراً جسيماً لم يكن الوالد واثقاً من قدرته على المضي فيه إلى النهاية، فحملني، قبل اتخاذه، إلى مقام السيدة زينب، بظاهر دمشق، يستخير اللّه هناك.

كانت المدرسة، وفي ركابها اللغة الأجنبية، بخاصة، هي البيئة المساندة الأولى التي أسعفتني في مباشرة التفلت من أسر التقليد وتلمس طريق لا يضبط إيقاع الخطو عليه منطق الجماعة التقليدية وإشارة حراسها الساهرين. وذاك أن التعليم في هذه المدرسة كان يختلف اختلافاً ذا شأن عما بقي مشايخ الكتاتيب يدرّسونه دهراً طويلاً. هذا الاختلاف ظاهر لا يحتاج إدراكه إلى تطويل. ففي الكتّاب، كان الدين محور التعليم كله ومصدر الصفة التي للمعلم. فكان المتعلم لا يغادر، من أية جهة، ثقافة الجماعة ولا يستفز شيئاً من مراتبها، ولا يجاوز ما يتلقاه أصلاً حدَّ إعداده ـ أو التمهيد لإعداده، بالأحرى ـ للحلول في هذه أو تلك من الخانات المعلومة في نظام الجماعة. كان المتعلم يترك منزلة محددة ويحوز مرتبة مقرَّرة ويبقى مديناً، بهذه وبتلك، لإعداد يخضع له، من حيث الأساس، خارج الكتّاب، ولاعتبارات أخرى لا يكون هذا الأخير محكماً فيها أيضاً. لا يُدخل الكتّاب إلى الجماعة صنائع جديدة لا يُستبعد أن تعدو على مراتب معروفة لغيرها في نظام المراتب. ولا يقترح على أحد مراجع للاعتقاد وللرأي وللسلوك غير مألوفة بين مراجع الجماعة ولا معروفة منها. هذا كله فعلته المدرسة. فهي جاءت بالمعلم لينازع الفقيه علمه، وبالطبيب لينازع الوجيه نيابته، وفتحت سلك الوظيفة ـ العامة والخاصة ـ بما يلحق به من سلطة أو يُفترض له من قدرة على النفع والضرر، أمام الصاعدين، بفعل الشهادات، من قيعان الأسر المغمورة، فاضطرب نظام المراتب لهذا السبب أيضاً. وخلاصة المقارنة، أن المدرسة سعت، بما أوتيت من سلطان عريض، إلى تغليب عامل الكسب أو التحصيل على عامل الوراثة مرقى إلى المكانة الاجتماعية وسبباً لاستحقاقها. وهي قد رسمت من هذا الباب سبيلاً إلى الفردية ولو أنها لم تضمنها لأحد. ومن وجوه هذا الدور أن المدرسة أخرجت الجماعة التقليدية من نفسها، إذ ابتدعت لأفرادها أدواراً ومجالات حركة لم تكن ملحوظة في نظام الجماعة، ولا كان هذا الأخير ليتسع لها. ومن وجوه الدور نفسه، أيضاً وعلى الأخص، أن المدرسة ارتجلت لروادها من الجماعة التقليدية مروحة من مراجع التفكير والسلوك الجديدة لا حدّ لها ولا ضابط. وهذا وجه رسم ملامحه وعمَّقها تعلُّم لغة أجنبية. فليس قليل الأهمية أن تدخل عالمك الذهني، بغتة أو رويداً،

أسماءُ مستقدمة من عوالم بعيدة وأزمنة مختلفة لتقف على قدم المساواة ـ في أقل تقدير ـ وأسماءَ أخرى كانت قد استوت بيارقَ ومنارات لجماعتك من أعوام أو من قرون. هذا والأسماء الوافدة تبدو ـ على الرغم من شدة أسرها ـ وكأنها تعرض نفسها على اختيارك، وهو ما يجعل موقعك منها مختلفاً عن موقعك من الأسماء التي تعتدُّ بها جماعتك، إذ تبدو وكأنما أُعدت لك قبل ولادتك، ولم يترك لك وقعها الضخم خياراً إلاّ في بعض التفاصيل. ذاك ـ أي التخيير ـ قبل ما يسمى التدريب على المنطق العقلي واكتساب المعارف الحديثة، هو السبيل الذي شقته لنا اللغة الأجنبية، والمدرسة الحديثة بعامة، نحو التكون بما نحن أفراد.

كانت الفرنسية هي اللغة الأجنبية التي باشرت تعلُّمها من يوم دخولي المدرسة. وقد سبق أن رويت قصتي معها قبل سنوات، فلن أعود إلى هذا الآن. وإنما أكتفي بإشارتين أستعيدهما من النص الذي سقت فيه هذه الرواية. أُولاهما أنني نشأت في وسط كان معادياً لفرنسا على الإجمال، ولكن هذا العداء كان مشرَّباً إلى جذوره بإعجاب بعيد الغور حمله متخرجو المدارس الحديثة، بخاصة، ونشروه: إعجاب بأسماء وأشياء ومواضع وقيم فرنسية متنوعة، من باريس إلى الثورة، ومن نابليون إلى جان دارك، ومن روسو إلى فولتير، ومن أناتول فرانس إلى غوستاف لوبون. والإشارة الثانية أنني وكثيراً من أبناء جيلي أطللنا على فرنسا حين كان يتصدر ساحتها الثقافية نفرٌ من أهل العصيان والخروج أبرزهم مفكرو الوجودية في الصورة التي ظهروا عليها غداة الحرب العالمية الثانية ومعهم سائر من بدا مؤالفاً لهم أو منتسباً إلى مناخهم من أهل الأدب والفن. وخلاصة الإشارتين أن مَن أخذنا بهم كانوا بين أكثر الأفراد فردية ولم يكن لاستلهامنا إياهم إلاّ أن يزيد الخلل ويوسع الفتق في نسبتنا إلى المجتمع التقليدي. ولم يكن لمراجع الثقافة التقليدية، من دينية وغيرها، أن تلطف حقاً ما خلفه هؤلاء القوم من أثر في نفوسنا. فقد كانت مسألة الحرية، على وجه الخصوص، أقرب إلى الاستيلاء على نفوسنا والاستواء محوراً لنظام أفكارنا ومشاعرنا معاً، من أية مسألة كان يحتمل أن نقع عليها في ما كنا نقرأ (أو يلخص لنا) من نصوص التراث الإسلامي أو ما كان يصل إلى أيدينا من نتاج العرب المعاصرين.

كان الدين، وهو موئل ما كانت تقدمه الكتاتيب من معارف، قد استحال إلى شيء هامشي للغاية في المدارس الحديثة، أو في الرسمية منها على الأقل. فكنا لا نعير درس القرآن اهتماماً. حتى أن مدرّس القرآن كان بين أضعف المعلمين هيبة عند

جمهورنا. ولم تكن الأُسر مؤهلة، فعلاً، لسد هذا النقص الذي أحدثه ضمور التعليم الديني، بل انهياره، ولم يكن في القُرى الشيعية بنى يُعتَدُّ بقوتها تساند الأُسر في مواجهة المدرسة العلمانية. فالمدارس الخاصة الشيعية ضعيفة لا تقارَن بزميلاتها المسيحية. والدور التربوي لفقهاء القُرى ضئيل إجمالاً لا يقارَن بدور الكهنة والكنائس. والوضع كله آنذاك لا يقارَن بما أخذ الشيعة يتجهون إليه من تجهيز ديني ـ طائفي مع موسى الصدر ثم استكملوه في الحرب الأخيرة وبعدها. كان أهلنا متدينين، على التعميم، ولكنهم قلما كانوا يجدون من يعينهم في تبصير أولادهم بأمور دينهم وترسيخه في نفوسهم. فاقتصرت المساندة، تقريباً في بنت جبيل، على درس الدين الخجول في المدرسة وعلى موسم عاشوراء. ولعلّي حفظت من القرآن في دير مشموشة ـ حيث كان عليّ أن أتماسك في هويةٍ ما أدخل بها بيئة الدير، وهي بيئة لم تكن بيئتي، ولو أن أهلها تلقّوني بمودة ـ أكثر بكثير مما كنت حفظته قبل ذلك، على الرغم من طول المدة وانتظام التعليم، في مدرسة بنت جبيل. كنت أقرأ القرآن «متطوعاً»، هناك، حتى يكون لي «كتاب» شأن غيري ولأنه كتاب جميل. وفي ما خلا ذلك ـ أي في ما خلا فتنة اللغة ـ كانت روحي مسلّمة، تقريباً، لشياطين الفرنسيس.

أقول هذا استحساناً للإشارة إلى أمر مهم: وهو أن اعتماد مرجعية فرنسية لصوغ مشكلتي مع العالم لم يحل دون الثبات على نَسَب قومي راسخ. فبقيت النقمة الشديدة على الاستعمار الفرنسي (وكانت تلك أيام حرب الجزائر والحملة على السويس) أمراً جد طبيعي. كنت قومياً عربياً (وهذه حال بقيتُ عليها، مع شيء من التغيير في الصيغة، حتى بعد أن أصبحت ماركسياً) ولم أكن أكترث فعلاً لكون سارتر وكامو وميرلو بونتي فرنسيين، مع أن فرنسا، في مخيلتي، كانت تكاد تختصر إلى مجال لحياتهم وأعمالهم. كان لا بدّ من السمو بهم إلى ما فوق هذا النوع من الانتماءات، وهم كانوا يوحون بهذا السمو، من وجه ما، وإن كانت بعض مواقفهم تحبطه من وجه آخر. وكنت وكثيرين من أترابي نواصل، بتصميم، ما بدأه متخرجو المدارس الحديثة من جيل آبائنا، متلعثمين: نمقت فرنسا السياسة، ونتخذ لنا مرجعاً فرنسا الفكر والفن وقيم السلوك. وقد حال هذا الازدواج ومعه البقاء في المدار القومي العربي، دون أن يصل بنا الأمر إلى تبديل العالم اللغوي الذي نشأنا فيه، وهو ما كان ينحو إليه كثير من أترابنا المسيحيين بمواطأة من أُسرهم ومدارسهم. عليه، لم يتفرنج لساني بل كنت أجهد، عند المشافهة، في ترجمة ما أتزود به من المصادر الفرنسية ـ والغربية، بعامة ـ

إلى هذا اللسان. حتى أنه يسعني القول ـ مرة أخرى! ـ إن مجال التعبير الأساسي عن انتمائي القومي بات هو المجال اللغوي. فكنت لا أزداد إلاّ ولعاً باللغة العربية وإصراراً على تحسين معرفتي بعلومها وإتقان فنون التصرف بها. كانت هي المرسى الذي حال دون أن يمسي الترحُّل في ثقافة غيرها مجرد تيه لا غاية له ولا شرق فيه يُعرف من غرب. وحين رحلت إلى باريس للدراسة، وأنا في العشرين، كنت مصمماً على الاستماتة في إتقان الفرنسية. ولكنني، مع ذلك، حملت في حقيبتي المكتظة «شرح نهج البلاغة» بمجلداته الأربع، وأرسلت بعد مدة إلى والدي أطلب مصحفاً. ولعل عليّ أن أشير، بعد ما سبق، إلى أن الوالد الذي كان يُغضبه أن يتجاوز أي منا حدود ما هو «لائق» و «محترم»، لم يكن يشدد علينا في أمور العبادة. لم أكن من جهتي أصوم ولا أصلي. وكان يعود كل مدة إلى هذا الأمر: «الرياضة وحفظ الصحة وطمأنينة النفس فضلاً عن مرضاة اللّه!». وحين كان يرى أن مسعاه مرشح لإخفاق آخر، كان يكتفي بالحديث: «لا تهدِ من أحببت، إن اللّه يهدي من يشاء».

والحاصل، أن تقدمي في التحصيل كان سبيلاً إلى خروج متزايد من دائرة السلطة الوالدية ومن عالم التقليد الذي كانت هذه السلطة ترعى انتمائي إليه. وهذا تقدم لم يكن أبي إلاّ ليُسَرَّ به أشد السرور مع أنه أخذ يشعر، شيئاً فشيئاً، على ما أظن، بأن نتائجه لم تكن كلها محسوبة ولا مرغوبة. وقد أسعفتني في الخروج المشار إليه محدوديةُ التحصيل الذي كان قد تيسر لوالدي في الكُتّاب. وأذكر أني كنت أشعر بحرج شديد كلما استمعت إلى والدي يلقي خطاباً في مناسبة عامة، وهذا أمر كان قليل الحصول. كنت أُحرج من الركة في عبارته ومن كثرة ما يرتكب من أخطاء لغوية. وذاك أنني رُبيت في بلدة كان الصرف والنحو ـ عدا عن العَروض ـ لا يزالان فيها قيمة كبرى. أهم من ذلك أن الوالد نفسه أخذ يشعر بأن ما أتعلمه يمنحني سلطة على نفسي تنازعه سلطته عليّ، ولا يحيط، بالضرورة، بمنطقها حتى يجبهها بالحجة المناسبة. فأخذ يرتد عندما يعييه إقناعي بأمر إلى لازمة غير خالية من المرارة: وهي أن الحياة علمته كثيراً ولو أنه لم يمكث في المدارس قدر ما مكثت. وهذا كلام لم أقدّر وجاهته إلى أن عشت ما يكفي من الزمن لتعلم أن الحياة تعلم، بالفعل، ما لا يُتعلم في المدارس، وأنها كثيراً ما تستعمل في هذا السبيل وسائل قاسية.

جناحا الرجولة الثقيلان

حسن داوود

منذ أن بدأ يخشن فوق شفتي الوبر الناعم صرت، كلما نظرت إلى المرآة، أرى نفسي بشارب تام مكتمل. وكان ما أراه شارباً نموذجياً أنتظره بحسب ما أحب أن أكون، لا بحسب ما سيصير عند اكتمال نموّه. وكنت جميلاً به، شاربي ذاك الذي كنت أضيفه إلى وجهي على نحو ما تُضاف النظارات الشمسية. هذه، الثانية، تأخرتُ كثيراً في إضافتها إلى صورتي إذ لم أقتنِ منها واحدة إلاّ بعد أن جاوزت الأربعين. لكنها، مع ذلك، لم تبارح رغبتي أبداً. كما لم يبارح رغبتي الغليون الذي، هو أيضاً، لم أقتنِ منه إلاّ واحداً استعملته لنحو عشرة أيام فقط. الغليون، مع الشارب، مع النظارات، وكذلك مع المعطف الذي كنا نتخيّله لباس التحريين، كل ذلك كان سيصنع رجلاً مكتمل المظهر لا ينقصه شيء.

حتى أنني أعرف زميلاً لي في الجامعة أضاف إلى نفسه هذه الأشياء جميعها زائداً عليها قبّعة وحقيبة يد سامسونايت من صنف ما يحمله الطيّارون. لقد فعل جميل، وهذا اسمه، كل ما كنا نتردّد في أن نفعل بعضه، مخافة أن نبدو مقلّدين فيصير زملاؤنا يتضاحكون علينا. أما جميل فأوصلته مبالغته في الابتعاد عن جوّ الجامعة. صار يبدو لنا، من مجيئه المتعجّل وخروجه المتعجّل، كأنه وجد في مكان غير الجامعة أناساً يفهمونه.

ذاك أن مشكلته لم تكن في مبالغته تلك، بل في غرابة أطواره التي تسببت هي في مبالغته. في هذه الأشياء، التي هي الغليون والنظارات ومعطف

التحرّيين . . .إلخ، لا ينبغي للشخص أن يجمع بين شيئين في وقت واحد. إما الغليون وإما النظارات، إما المعطف وإما حقيبة السامسونايت. أما الشارب، وإن كان من قبيلها، فلا يُعَدّ شيئاً. أقصد أنه لا بأس من إضافة شيء واحد من تلك الأشياء إليه، واحد قط.

لا يُعَدّ الشارب شيئاً، أو على الأصح لا يُعَدّ شيئاً إضافياً على وجه الشخص ما دام الجميع يُبقون على شواربهم. لكن إن كان الشارب مثل ذلك الذي لأحمد حلاّل؛ دوغلاس سميك كما كان يسمّى نوعُهُ، فإنه في هذه الحال يُعَدُّ شيئاً. كان مرسوماً رسماً في وجه أحمد حلاّل، أي أنه لم يكن يبدو طالعاً من الشعر الذي حوله وفي أعلاه. وليس فيه من خطأ واحد، أما مساحة ما فوق الشفة التي يرتكز عليها فكانت ملائمة له تماماً. هذا الشارب، شارب أحمد حلاّل، يُعَدّ شيئاً ولا ينبغي، لذلك، أن يُضاف شيء إليه. وكان عليّ أن أكبر حوالى عشر سنوات لأعرف أن الشارب هذا هو مبالغة في حدّ ذاته. كان أجمل كثيراً، وأكثر دقّة وسيمترية، من الوجه الذي يستدير حوله متسعاً عرضياً، أي من ناحيتي الأذنين.

أقصد أن هذا الشارب، بعد تلك السنوات العشر، لم يعد قادراً على أن يجعل الوجه، والجسم أيضاً من تحته، منسجمين مع نوع الحركة التي يقترحها عليهما، أو «الحركة» التي يوحي الشارب للوجه والجسم بأن يتبعاها ليكونا دائرين في فلكه أو في جاذبيته. هنا يجب أن أضيف أن هذين، الوجه والجسم، ينبغي لهما أن يتمتعا بالحدّ الأدنى الضروري الذي يؤهلهما لذلك. أحمد حلاّل، بعد تلك السنوات العشر، فقدَ شيئاً أوقف الشارب عن أن يكون آخذاً شخصه كله في حركته. على وجه أحمد حلاّل كان الشارب شيئاً ثميناً موضوعاً في غير مكانه، هكذا مثلما تكون تحفة نفيسة في بيت معدم فقير.

كان عليه ربما أن يقلّل من جمال شاربه حين كبر هذه السنوات العشر؛ أن يعتني به أقلّ، كأن يترك الشعر المحلوق حوله ينبت قليلاً ليحيط به مخففاً من حدة رسمه. أو كان عليه أن يرفعه مثلما يفعل الكبار حين يجدون أن أعمارهم لم تعد تناسبها إلاّ الشوارب الرفيعة الرقيقة. وهؤلاء، كلما تقدموا في العمر، يعرفون أنه ينبغي لهم أن يزيدوها رِفعاً حتى تصير، في زمن كهولتهم، مثل أثر على شفير الزوا، . كما لو أنهم كانوا يقلّلون عدد شعراتها كل يوم مقتلعينها من الأعلى إلى الأسفل. هذا في أيام أبي،

أما في أيام جدي، فكانت تُقتلع الشوارب من أطرافها باتجاه الداخل، أو أنني هكذا كنت أفكر حين أرى شارب جدي واقفاً عنده حدّ منخريه، هكذا مثل طائر بلا جناحين. آنذاك، وأنا بعدُ في الخامسة عشرة أو السادسة عشرة، كنت أظن أن الشوارب تكاد تكون محدِّدة لأعمار أصحابها، أو لأجيالهم، وليس أن جدي احتفظ بطراز شاربه هذا من شبابه، لأن الموضة كانت هكذا في تلك الأيام. وكان هذا سيبدو مضحكاً لنا، لو أمكننا أن نقف مراقبين الشباب في ذلك الزمن وهم يتغاوون بالشوارب التي لا تليق إلاّ بالكهول.

لكل زمان نوع شواربه الذي لا يقبل أصحابه غيره. في عمري ذاك؛ الخامسة عشرة أو السادسة عشرة الذي هو عمر انتظار الشارب، كانت ما تزال موجودة نماذج من الشوارب التي كانت طراز الزمن الذي لا أستطيع تحديده. وأنا كنت أعتقد أن طرازها هو طراز الأزمنة القديمة كلها، إذ لا أتخيل أهل الجبال، في بلداتنا، في القرن السابع عشر أو الثامن عشر، إلاّ بتلك الشوارب التي تبدو لرائيها، على شاكلة زندين رفعهما صاحبهما من أجل أن يُظهر عضلاتهما القوية. كان ذلك الطراز طراز ذينك القرنين، بحسب ما أتخيل، كما كان الطراز السائد في أيام الجاهلية، أي قبل أكثر من خمسة عشر قرناً بدليل أن صور عنترة بن شداد العبسي، التي يجب أن تدلّ على القوة والرجولة، تبالغ في إظهار سماكة الشارب واتساعه حتى ليبدو مثل ثقل معلق هناك على الشفتين يزعج حامله. وقد كان ذلك النوع هو النوع السائد في حقب تاريخنا كلها، ذاك أن الأمثال الشعبية التي بقيت لنا من توالي الحقب، كما القصص السائرة التي يستحلف فيها رجل رجلاً آخر بشاربه الذي هو رمز لكرامته، كما الذكريات التي يرويها الجدود في وصفهم لجدودهم، كما الدلالات الرمزية الباقية فينا بما يشبه الثورات المتولدة من عناصر متبينة وأخرى غير متبينة؛ كل ذلك كان يدلّ على أن هذا الشارب هو الشارب العربي الأصلي، وهو قد صمد قروناً طويلة بصفته كذلك، إذ لم تكن بوابات الموضى مشرّعة على الرياح الحاملة معها تبدّلات الزمن السريعة. إنه الشارب العربي الأصلي الذي ساندت بقاءه تلك الأمثالُ والحكاياتُ والسِّيَرُ. وكان شارباً واحداً، كما هو مذكور أعلاه، عريضاً متسعاً تكاد نسبته من مساحة الوجه المتربع في وسطه تشكل ما نسبته خمسة وثلاثون أو أربعون بالمئة. وكان مستدَقاً من طرفيه استدقاقاً يجعله مروَّساً في آخره. أما ما يميّز به شارب عن آخر

فثبات شعراته على ارتفاعها هناك عند نهاياتها، إلى الأعلى، من الجانبين، حتى لتبدو النهايتان مبرومتين على شكل دائرة احتاجت إلى وصلة صغيرة حتى تكتمل. وكان يُقال في وصف الشارب إنه، لقوته، يحمل نسراً يحطّ عليه. هذا على صعيد التكوين الفيزيائي للشَعر (ذلك الذي كان يدارى، في الأيام التي سبقت أيامنا بجيل أو جيلين، بمادة لاصقة تثبّت الشارب في مكانه). أما على الصعيد المعنوي، فكان الشارب الضخم ذاك كنزاً لا حصر لمخزونه ما دامت شعرة واحدة منه كانت تكفي كفالةً لدَين أو لوعد. خذ هذه الشعرة، يقول الرجل لدائنه أو لموعوده وهي، لزماننا، بمثابة سند أو كمبيالة. وفي أحيان أخرى، للدلالة على عدم إمكان نفاد محتويات هذا الكنز المعنوي، كان يُكتفى بفتل الرجل شاربه من طرفه، هكذا مبقياً الشعرة في مكانها.

وأحسب أنه لم تكن لتعطى هذه الأهمية للشوارب لو كان إنباتها، على ذاك النحو الموصوف أعلاه، متاحاً للجميع. لو كان ممكناً للزعّار المحتالين الدهماء أبناء السوق أن يتعاطوا، لجهة الدَّين ووفاء الدَّين، أو أن يجري التعاطي معهم، بالتسليم المعنوي ذاك، لتوقفت الشوارب عن أن تكون شارات الرجال وعلامات صداراتهم. في تلك الأزمان، لا بدّ من أن هناك عرفاً كان سائداً وكانت له قوة المؤسسة وفعاليتها ينزع الشوارب عن وجوه من لا يستحقونها. بل لا بدّ من وجود مؤسسة حقيقية مثل تلك التي وصفها الألباني إسماعيل كاداريه في كتابه **نيسان مقصوف**. تلك كانت، في ألبانيا، مؤسسة لحماية الثأر وتنظيمه، والمؤسسة التي أتصور وجودها اتخذت من الكرامة مجال عمل لها، وأحسب أن المجالين؛ الثأر والكرامة، متقاربان، ولا فضل لأحدهما على الآخر.

ليست مؤسسة لها مبنى ووثائق وقيّمون على محتوياتها (شأن «مؤسسة الثأر» الألبانية)، إنما هي مؤسسة يقوم على تسييرها رجال معروفون في المدن والقرى يعاونهم أتباع يلحقون بهم. وهؤلاء الرجال لا يشتغلون بذلك فقط، بل إنهم يكتفون بأن يشاهدوا، وهم في الطريق، رجلاً أثخن شاربه إلى درجة لا يستحقها. «اذهبوا واحلقوا شاربه»، يقول الرجل لأتباعه. في الجنوب، عايش أهل القُرى شيئاً من ذلك، ليس بما يختص بالشوارب بل بالطرابيش، تلك التي، في حقب ما، عُدَّت، شأن الشوارب، دليلاً على مكانة معتمريها. «اذهبوا وأَخْلِعُوه الطربوش» قال لهم

الزعيم الحانق لكون الرجل ذاك، الذي شوهد بالطربوش الذي لا يحق له اعتماره، يعلم أن ذلك محظور عليه لكنه على الرغم من ذلك اعتمره. كانت الشوارب إذاً، الثخينة تلك والمرؤسة من طرفي كليها، غير مبذولة لمن يشاء بل كانت خاضعة لقانون لا أحسبه معقداً، إذ هناك من يحق له وهناك من لا يحقّ له. وقليلة بل نادرة هي الحالات الوسطية التي تستدعي الحيرة أو الانتظار لاتخاذ القرار، ذاك أن المجتمع الذي حافظ على نوع الشوارب ذاك رمزاً للرجولة لقرون طويلة، حافظ أيضاً على مكانات وجهائه وعائلاته لعدد مشابه من القرون.

وفي عمر الخامسة عشرة أو السادسة عشرة ذاك، أتيح لي أن أشاهد النسخ الأخيرة من تلك الشوارب، وكانت نسخاً قليلة في أي حال. كان المعنى الرمزي لها ما يزال متداوَلاً بين الناس، لكنه كان قد تعرَّض لحملات انتهاك متتالية جعلته، أو جعلت كل كلام يقال فيه، متراوحاً بين الجِد والمزاح. من المعلوم أن السلاح الذي أسقط تلك الدلالة الرمزية، وهذا ينطبق على كثير من الدلالات الرمزية المسقَطة، هو المزاح، والمزاح وحده. لم يكن الشبّان يُظهرون شيئاً لأبي فارس الثمانيني المرتدي بدلة مكوية بيضاء وطربوشاً أحمر وعائداً بشاربه إلى زمنه السابق. كانوا يكتفون باستراق النظر إليه عابراً في سوق الخيام مكتملَ الأناقة القديمة، لكنهم، بعد أن يبتعد في ذهابه مسافة عنهم، يبدأون بالغمز والضحك عليه. أبقت له عائلته الكبيرة بعض احترام. لكن سواه، ممن هم أصغر سناً، كانوا يتلقون برزانات الضراط تأتيهم من الصبية المتوارين وراء الجدران.

وفي وقت لاحق، ازدادت تلك الشوارب ابتذالاً (من بذل، أي أنها أصبحت مبذولة لمن يشاؤها) فصارت تشاهَد على وجوه الخضرجية والشوفيرية وحارسي المطاعم والأوتيلات الذين يقفون على أبوابها، كما صارت تشاهَد على وجوه العسكريين من ذوي الرتب الدنيا. هؤلاء كان يحميهم سلكهم العسكري من التعرّض لمزاح الصبية الأرعن الثقيل. وكانت قيادة السلك العسكري ذاك لا تجد حرجاً في تطرّف جنودها لناحية شواربهم، بل كانت، فوق ذلك، تحتسب لكل من الجنود أولئك، مبلغاً شهرياً من المال تضيفه إلى راتبه. وكان هذا يحدث في وقت أمعن فيه نظام العسكريين بتزمّته حيال كيفية ظهور الجنود في الأماكن المدنية العامة. لم يكن مسموحاً مثلاً للجندي المرتدي زيّه العسكري، أن يُشاهَد حاملاً ابنه الرضيع على كتفه. كما لم يكن مسموحاً

له أن ينحشر في سيارة السرفيس مع راكبين آخرين، من المدنيين أو حتى من العسكريين، في المقعد الخلفي.

أضف إلى ذلك عدم جواز مشاهدته يأكل واقفاً في أحد المحلات على الطريق. كل ذلك وأمور كثيرة أخرى كانت تدخل في باب لياقة المظهر التي تقتضي بالطبع أن تكون الثياب العسكرية مغسولة ومكوية وأن تكون الذقون حليقة حلاقة يومية. القيادة العسكرية الملتزمة بالنظام والمتزمتة فيه، رأت في «تربية» (وهذا هو الفعل المستعمَل للعناية بالشواراب فيقال إن فلاناً ربّى شاربه على صيغة ما يُقال إن فلاناً ربّى ولده) الشوارب الكبيرة دلالة أكيدة على رجولة عسكرية. كانت القيادة تشجع جنودها على ذلك وتحتسب لواحدهم، لقاء اعتنائه بشاربه الضخم وإبقائه في حال حسنة، خمس عشرة ليرة إضافية كل شهر وهو المبلغ نفسه الذي يُحتسَب تعويضاً لكل من الأولاد في عائلة الجندي. إن كان له ولدان يتقاضى عنهما ثلاثين ليرة، ويتقاضى خمساً وأربعين إن كان له ثلاثة أولاد. ونحن في سن الخامسة عشرة أو السادسة عشرة تلك، كنا نقول إن الجندي فلاناً له ولدان وشارب مثلاً، هكذا متمازحين حول ذلك القانون الذي، منذ أن كنا في حينه، كنا نعتبره من أكثر القوانين مدعاة للعجب والهجنة.

وكان يتراءى لنا الشارب، بسبب هذا الإقرار بالاعتناء به، كأنه شيء مفصول عن وجه صاحبه الجندي الذي يحمله معه كأنما في قفص، أي أن على هذا الجندي أن يعتني به كأنه يعتني ببيغاء كلّفته الحكومة، أو كلّفه الجيش، بالسهر على تربيته. في أي حال، وهذا ما بتُّ أعتقده الآن، كان الجيش قد سعى، بتدبيره ذاك، إلى إيواء الشوارب المولّي زمانها، وإلى حفظ ما تبقّى منها عنده، في سلكه، وذلك عن طريق جمعها من الأسواق، هكذا مثلما يفعل التجار إذ يرون أن بضائعهم تكاد تكسد في أسواقها.

رأى الجيش أن من واجبه حفظ كرامة الشوارب الجريحة والحؤول دون ابتذالها على ذلك النحو الهازئ. وفي معرض الصور الذي أقامه جورج الزعني في مطلع الثمانينيات كانت هناك صورة لقبضاي يرتدي القمباز ملفوفاً بأجندة الرصاص ويحمل بيده كأس عرق وتظهر وراءه، على الكتف، بندقية طويلة. وكان الرجل يشير بإصبع يده الثانية إلى وسط رأسه كأنه يقول للمصور، أو لمن يرى الصورة من بَعده، أنا مخبول لكنني حرٌّ بخبلي. أما شاربه الضخم، بل الذي هو من أضخم الشوارب، فتبدو

دلالته على الوجاهة مساوية لدلالة ذلك السلاح على خوض المعارك وغمار الحروب.

أحسب أن الجيش أحس بمسؤوليته عن حماية الشوارب من أن تتحوّل إلى ما يشبه ذلك الذي في الصورة. ونحن، في ذلك الوقت، إذ كنا نجد هذا التدبير غريباً، كنا نظن أنه تدبير باق من وقت لا نفهمه ولا نفهم منطقه. وكنا نرى أن ذلك ربما يعود إلى أيام الأتراك حين كان لبنان واقعاً تحت نفوذهم. ذاك الشيء كان شيئاً تركياً، بالمعنى الذي تكوّن في رؤوسنا عن تركيا.

على أي حال، وفي عودة إلى الحياة المدنية، يبدو نوع الشوارب القديم ذاك كأنه استمر، بعد انقضاء عهده الذهبي، في شعبتين متنافرتين أو في اتجاهين يختلف أحدهما عن الآخر. من ناحيةٍ، بروز اتجاه الهزء والسخرية السابق وصفه، ومن ناحية ثانية، استمرار المعنى الرمزي القديم وإن مجمَّداً منزوعاً من فعاليته. لكي أوضح هذا الجانب الثاني، أقول إن الشخص الهازئ بالشارب الضخم، إذ يراه في وجه رجل يصادفه، ما زالت فيه بقية باقية من الحماسة حين تروى له حكايات قديمة عن اعتزاز الناس القديمين بشواربهم؛ أي بكراماتهم. إثر إحدى الهزائم التي مُني بها العرب على يد إسرائيل، رسم فنان الكاريكاتور ناجي العلي رجلاً عربياً تدلّى شاربه نازلاً إلى الأسفل بعد أن كان مرتفعاً إلى الأعلى، أيام عزّة العرب. كان ذلك ما زال مؤثراً في الثمانينيات، أي أن الكرامة الجماعية كان ما زال ممكناً التمثيل عليها بحال الشوارب. وفي معرض لوحات له، ابتكر الفنان اللبناني رفيق شرف دلالة رمزية أخرى للانكسار العربي، مقابِلةً لانخفاض الشارب عند عنترة، وهي ظهور عبلة مقطوعة أصابع القدمين.

ما دام الزمن الفاصل بين انتصارات العرب وهزائمهم مديداً قد يبلغ مداه سبعمئة سنة على الأقل وليس عشر سنوات أو عشرين، فسيظل هذا الوعي، المتعلّق بالرموز، مزدوجاً وذاهباً في شعبتين. ذاك أن من انهزم على يد إسرائيل ليس نحن أبناء اليوم، بل نحن القديمين المنتصرين هم الذين انهزموا، بينما لم نكن نعرف إلاّ الانتصار، أو أن من انهزم هو انتصارنا، أو «أنا»نا المنتصرة بالماهية والأصل. تفٌّ علينا إذاً، نحن الذين أثبتنا عدم جدارة في حمل الكرامة التي كانت لنا.

الشوارب القديمة تليق بأهل الزمان القديم، أما أهل الزمن الذي تلى فيستحقون البرازانات إن حاولوا الظهور بها.

على أي حال، لا ينبغي لنا، في ما يتعلق بموقفنا من ذلك النوع من الشوارب، أن تُغفل نزعة الأجيال الجديدة للسخرية من فوضى الأجيال القديمة، نحن الذين كنا في الخامسة عشرة أو السادسة عشرة لم نتوقف في حينه، عن التساؤل: لكن كيف كان أولئك الرجال أصحاب ذلك النوع من الشوارب، كيف كانوا يرون أنفسهم وسيمين بها؟ وقد بلغ بنا ذهابنا في ذلك التساؤل حداً اعتقدنا معه أن أولئك الرجال قد ضحّوا بالوسامة، كرمى للشوارب، تاركين إياها لأولئك الذين لم يربوا شواربهم. أي أن نساء ذلك الزمن وحسناواته كن يلهون مع هؤلاء تاركات أولئك، أصحاب الشوارب، منشغلين بتلك الصفة الواحدة التي يبدو أنهم يؤثرونها على جميع الصفات. إنهم رجال الرجولة فقط، لا رجال الوسامة أو رجال الغواية أو رجال الدهاء والحيلة. في الحياة، هناك صفات لا حصر لها. أصحاب الشوارب أولئك، في ظننا، اختاروا صفة واحدة لهم، هكذا، على نحو ما يرضى رجل لنفسه أن يُرى في صورة فوتوغرافية واحدة.

هكذا كنا نظن، نحن في ذلك العمر، بينما نحن ننتظر أن تقسو شواربنا لتكون، إذ تكتمل، شوارب الوسامة لا شوارب الرجولة والقبضنة. أنا كنت أنظر إلى الوبرات المتجهة إلى أن تكون شعرات فأجدها متجهة نحو موديل الدوغلاس، هكذا من تلقائها، وذاك كان صنف الشوارب الأفضل في تلك الأيام. دوغلاس على طريقة أحمد حلاّل. لكنني ما لبثت أن عَدَلت عن ذلك مسرعاً، إذ كانت الوسامة قد انحرفت مسرعة، هي أيضاً، نحو وجهة أخرى. لا يحسن بالشاب اليساري المهمل ثيابه ونومه وطعامه أن يكون له شارب مرسوم مثلما هي مرسومة ومخططة حواجب النساء.

ينبغي للشارب، وهذا بدأ منذ أواسط الستينيات، أن ينمو مهملاً متروكاً وأن يتخذ الشكل الذي يحلو له أن يتخذه. شارب تشي غيفارا للذين لم يرغبوا في أن يقلدوا لحيته أيضاً. شاربي كان هذا ابتداء من ١٩٦٨ وهو لم يزل هذا، الآن، وهو سيظل على ما هو في ما أحسب. وذلك على الرغم من أنني أعرف أن زمانه انقضى وكذلك طرازه. في سنة ١٩٧٣ حلقته فبدت شفتاي مخجلتين من دونه. من المعلوم بين الرجال أن الشفتين، في الأيام الأولى التي تعقب حلق الشوارب، تشبهان شيئاً واحداً هو الفرج المحلوق. ومن المعلوم أيضاً أن ذلك، برغم إيحائه القوي في البداية، سيزول بعد ذلك ويصير منظر الشفتين طبيعياً.

لم أعد بعد ١٩٧٣ إلى حلق شاربي ثانية. الآن أقول إنه لو كان عليّ أن أكون من

دون شارب، كان ينبغي لي ألاّ أعود فأُنبته. آنذاك في ١٩٧٣، لم أعد يسارياً كما كنت في ١٩٦٨. واليسارية، على أي حال، لم يعد لها نموذجها الشكلي والسلوكي الذي كان لها في ذلك الوقت. لكنني ما زلت أحتفظ بشاربي كما كان. روى لي قريب أكبر عمراً من أبي، كيف أنه، حين عمّت موجة خلع الطرابيش في الثلاثينيات، خجل خجلاً شديداً من وجوده في الشارع لأول مرة، مكشوف الرأس، فركض من توه عائداً إلى بيته ليحتمي فيه.

في ما يتعلق بي، أفكر أحياناً في أن ما يعيب في حلق الشوارب هو الظهور الأوّل. ثم إن هناك أشياء بينها جواز السفر الملصقة عليه صورتي وأنا بشارب، ثم هناك بطاقة الهوية الجديدة التي، حين أحصل عليها، لن يكون سهلاً الحصول على نسخة ثانية منها. ثم هناك الوثائق الشخصية الكثيرة الأخرى مثل رخصة السواقة وبطاقة التأمين وبطاقة الوظيفة وأوراق أخرى لن أستطيع أن أستذكرها كلها بأي حال.

سأبقى بشاربي هذا إذاً، برغم علمي بأن طرازه قد انقضى. ثم إنني بتُّ مقتنعاً تمام الاقتناع بأنه لا يحسن بالرجل المعاصر أن يكون ذا شارب. أنا من غير محبي الشوارب ولي شارب برغم ذلك. لي شارب لم يعد للوسامة ولا للغواية ولا لركوب الموجة، ليس إلاّ أثراً باقياً من عادات جيل سابق!

اتجهت الكتابات عن «الجندر» في الشرق الأوسط لأن تركّز، بشكل كامل، على وضعيّة المرأة، وصعود الحجاب والسياسات الإسلامية، كما على الصياغة الاجتماعية للهوية النسائية.

وفي غضون هذه العملية، تمّ إلى حدّ ما تجاهل قضايا الهوية الذكرية في منطقةٍ خضعت لتحولات اجتماعية ضخمة.

ونقطة انطلاق هذا الكتاب أن الذُّكَرية لا تقلّ عن النسائية بوصفها نتاجَ انبناء اجتماعي ومصدرَ تعدُّد كبير في الأشكال والتجليات. فهناك طُرق عدة كيما يكون المرء رجلاً، ويفهم العملية التي تُبنى بموجبها الهويات الذُّكَرية المنمَّطة، أو يُعاد إنتاجها أو تُمتحَن.

ومقالات الكتاب إذ تتجنّب المزاعم المعمَّمة لتركّز على ما هو خاص في العمليات الاجتماعية للذكورة، فإنها تتناول الطقوس التي يُبدأ بها تدشين الرجولة: كالختان وقصّة الشَّعر الأولى والخدمة العسكرية. كذلك تستوقفها الصور التي تتخذها لنفسها الطاقة والجنسيّة الذُّكَريتان كما تظهران في شتى مجالات الإنتاج الثقافي كالفيلم والرواية والموسيقى الشعبية.

مي غصوب، كاتبة ونحّاتة تقيم في لندن، نشأت وترعرعت في بيروت وكتبت مقالات عدّة في الثقافة والجماليات وقضايا الشرق الأوسط لصحف ومجلات عربية ودولية. مجموعتها الأخيرة «مغادرة بيروت: النساء والحروب من الداخل» (بالإنكليزية) سبق أن صدرت أيضاً عن «دار الساقي».

إيمّا سنكلير ويب، تعمل حالياً في إجازة بحثية من «جامعة ميدل سيكس» بإنكلترا، حيث تدرِّس في «مدرسة الإنسانيات والدراسات الثقافية». عملها الحالي يدور حول الدِّين والسياسة في تركيا.

ISBN 1 85516 525 2

